Cinci concepţii despre Cina Domnului

Editor Gordon T. Smith

Traducere de Ciprian Simuţ

Casa Cărţii, Oradea 2013
Originally published by InterVarsity Press as *The Lord's Supper. Five Views* edited by Gordon T. Smith.

CUPRINS

Cinci concepţii despre Cina Domnului
Editor Gordon T. Smith

O. P. 2, C. P. 30,
410670 Oradea
Tel. / Fax: 0259-469057; 0359-800761; 0728-874975
E-mail: info@ecasacartii.ro
www.ecasacartii.ro
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României Cinci concepţii despre Cina Domnului / ed.: Gordon T. Smith; trad.:
Ciprian Simuţ. - Oradea : Casa Cărţii, 2013
Index
ISBN 978-606-8282-56-5
I. Smith, Gordon T. (ed.)
II. Simuţ, Ciprian (trad.) 2
Traducerea: Ciprian Simuţ Editarea: Fidelia Stroie şi Teofil Stanciu Tehnoredactarea: Vasile Gabrian
Corectura: Daniel Fărcaş Coperta: Marius Bonce
Tiparul executat la Findata srl, Oradea, www.findata.eu

INTRODUCERE

De ani de zile predau cursul „Semnificaţia sacramentelor" la Regent College din Vancouver şi dintotdeauna mi-am dorit să am ceea ce ţineţi dumneavoastră în mână acum: un scurt rezumat al diferitelor concepţii despre Cina Domnului elaborat de susţinătorii acestor concepţii, cu răspunsuri din partea aceloraşi autori la concepţiile celorlalţi. Şi iată că acum există! Sunt convins că va fi un material valoros pentru cei care vor să ştie mai multe despre Cina Domnului şi, în special, să înţeleagă diferenţele de opinii în legătură cu acest eveniment central din viaţa Bisericii.

Cum altfel s-ar putea realiza acest lucru decât prin a-i asculta pe cei ce reprezintă fiecare dintre aceste concepţii? Dacă vrem să ştim cum se raportează alţii la Cina Domnului, avem nevoie de o formulă care să permită ca fiecare concepţie să fie prezentată de un susţinător al ei. Ca profesor la clasă, pot să fac o prezentare succintă a diverselor concepţii spre folosul studenţilor mei. Insă cât de benefic ar fi pentru ei să asculte pe cineva care îşi asumă concepţia pusă în discuţie!

Fără îndoială, există diferenţe de opinie destul de mari cu privire la acest subiect important al Cinei Domnului - lucru vădit în eseurile reunite în acest volum. Ceea ce este vital, aşadar, este

să ne exprimăm diferenţele de opinie numai după ce vom fi luat în considerare celelalte opinii şi să dăm un răspuns numai după ce vom fi ascultat până la capăt. Aceste eseuri sunt prezentate nu atât cu speranţa că cititorul îşi va schimba convingerile, ci mai degrabă că vor determina măcar o nouă înţelegere: că vom aprecia mai mult ceea ce cred alţii, că vom învăţa de la ceilalţi.

Una dintre provocările pentru o astfel de culegere este ca până şi în perimetrul fiecăreia dintre cele cinci concepţii există o diversitate semnificativă de opinii. Am considerat echivalentă fiecare concepţie cu perspectiva *propriu-zisă* - specifică abordării reformate, baptiste, luterane, romano-catolice şi penticostale. Dar, potrivit remarcii lui Roger Olson, din eseu, nu există o singură concepţie „baptistă", aşa că ne putem întreba dacă e posibilă prezentarea unei asemenea concepţii „baptiste", dat fiind diversitatea opiniilor din această tabără. Chiar dacă acest fapt e valabil îndeosebi pentru concepţia expusă de profesorul Olson, acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte concepţii - mai puţin poate pentru concepţia romano-catolică, care are o tradiţie doctrinală mult mai unitară. Dar, în fiecare caz, este important să ţinem cont de faptul că autorul eseului constituie o voce singulară, dar totodată reprezentativă pentru perspectiva cu care se identifică - în mod ideal, într-o manieră care admite anumite diferenţe de opinie în cadrul propriei tradiţii.

Reprezentanţii celor cinci tradiţii teologice vorbesc aici despre semnificaţia Cinei Domnului în cadrul tradiţiilor lor specifice, fie romano-catolică, luterană, reformată, baptistă sau penticostală. Unii cititori s-ar putea simţi copleşiţi aflând că există cinci perspective - şi, în multe privinţe, cinci concepţii destul de diferite. Iar alţii îşi vor da seama imediat că există voci care nu au fost incluse în această culegere: ce spun ortodocşii, episcopalienii anglicani, metodiştii, precum şi Ucenicii lui Cristos, afro-americanii şi alţii? Iată o întrebare legitimă! într-adevăr, când unul dintre autorii acestui volum şi-a trimis eseul, s-a întrebat dacă nu cumva ar trebui să existe o continuare: *(Alte) cinci concepţii despre Cina Domnuluil*

Din păcate, dacă în această colecţie am fi luat în considerare şi alte concepţii, proiectul s-ar fi îngreunat foarte mult. Trebuia
stabilită o limită. Sperăm că majoritatea cititorilor vor recunoaşte utilitatea acestui volum prin faptul că ne prezintă cel puţin aceste concepţii, facilitându-ne înţelegerea propriei noastre tradiţii şi ajutându-ne să apreciem mai mult concepţiile altora, cu care poate suntem în dialog pe marginea acestui subiect.

Ca editor, mi s-a părut deosebit de important să includ concepţia penticostală - ca o

recunoaştere a creşterii explozive a mişcării penticostale în ultimul secol.[1] Această creştere a fost însoţită de o dezvoltare a teologiei penticostale care impune recunoaştere şi atenţie - pentru ca cei din bisericile penticostale să îşi poată consolida propriile concepţii despre Cina Domnului, iar cei din alte tradiţii să poată aprecia mult mai mult vocea tot mai puternică a teologilor penticostali.
Acesta este obiectivul nostru cu privire la toate cele cinci concepţii: în fiecare eseu, căutăm să înţelegem nu doar Cina Domnului, ci şi concepţiile şi opiniile altora, tradiţiile care diferă de ale noastre. Iar pentru aceasta, trebuie să trecem rapid peste parodie sau peste angajamentul polemic. In primul rând, încercăm să înţelegem şi să delimităm concepţia celorlalţi în contextul lor teologic. Apoi, este important să admitem că fiecare concepţie a înregistrat o dezvoltare. Este esenţial să înţelegem că doctrina romano-catolică despre euharistie sau Cina Domnului nu a rămas fixă de la Conciliul de la Trent. Conciliul al II-lea de la Vatican le-a arătat creştinilor catolici, de exemplu, legătura vitală dintre Cina Domnului şi Biserică; şi, mai mult, de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace, s-a înregistrat o adevărată explozie de reflecţie teologică inovatoare şi pătrunzătoare. Aşadar, un astfel de volum poate fi util cititorilor din alte tradiţii care doresc să surprindă esenţa dezvoltărilor recente şi a gândirii din cadrul altor perspective - fie acestea romano-catolică, baptistă, reformată, luterană sau, aşa cum am notat mai sus, penticostală.

[1] Vezi, de exemplu, comentariul lui Vinson Synan din *Tradiţia mişcării penticostale,* Oradea, Betania, 2004, p. XIV, unde subliniază că „penticostalismul merită cu adevărat să fie privit ca o tradiţie creştină de primă importanţă, alături de tradiţia romano-catolică, cea ortodoxă şi cea reformată", menţionând în mod specific că penticostalii şi carismaticii din întreaga lume numără în jur de 463 de milioane de oameni.

Aşadar, această colecţie de eseuri este un exerciţiu de ecu-menism: încercarea de a înţelege astfel încât ceilalţi - chiar dacă suntem diferiţi de ei - să fie o sursă de cunoaştere şi de informare. Şi, până la urmă, chiar şi atunci când suntem diferiţi - după cum şi suntem, desigur -, ceea ce descoperim inevitabil este că acest proces consolidează înţelegerea pe care o avem asupra acestui eveniment sacru din viaţa Bisericii, Cina Domnului.
Această carte îi va ajuta pe cititori să îşi formeze propria înţelegere asupra Cinei Domnului. Concluzia evidentă va fi că nu putem să zicem: sunt de acord cu fiecare concepţie şi vreau să adopt părţi şi elemente din fiecare! Imposibil! Motivul destul de simplu este că există diferenţe substanţiale la nivel de principii fundamentale: principalele puncte de referinţă ale fiecărei concepţii în parte. Aşadar, pe măsură ce citiţi aceste eseuri, v-ar fi de folos să le priviţi pe fiecare în lumina elementelor definitorii -trei în mod special — care conturează înţelegerea specifică asupra Cinei Domnului:
Persoana şi lucrarea lui Cristos. Vom începe cu cristologia: concepţia despre semnificaţia Cinei Domnului este influenţată profund de înţelegerea naturii şi a lucrării lui Cristos. Ne putem întreba mai ales care este relaţia Cinei Domnului cu întruparea lui Isus Cristos şi, astfel, cu întreaga creaţie. Apoi, de asemenea, care este relaţia dintre Cina Domnului şi cruce - lucrarea de ispăşire? în plus, este esenţial să ne întrebăm care este relaţia dintre Cina Domnului şi înviere şi, evident, înălţare. Aceasta ne conduce la o chestiune ce trebuie să ajungă pe masa tratativelor: este Cristos prezent în această Cină? Dacă da, în ce fel?
Natura şi misiunea Bisericii. De la cristologie trecem la eclesi-ologie. Cina Domnului este un eveniment al comuniunii şi al întâlnirii lui Cristos cel înviat şi înălţat cu mireasa Sa, Biserica. Este un act care anticipează marele eveniment descris în Apo-calipsa lui Ioan - „ospăţul nunţii Mielului". Sunt doi actori, s-ar putea spune: pe de-o parte, Cristos, pe de alta, Biserica. Astfel, perspectiva noastră asupra Cinei va fi determinată, vrând-nevrând, nu numai de cristologie, ci şi de propria noastră teologie

cu privire la Biserică.
Ce înseamnă să fii Biserica? Ce este Biserica? Cum se susţine identitatea şi viaţa Bisericii? Şi cum îşi găseşte această identitate expresia în Cină? Cu siguranţă sunt şi alte întrebări înrudite: care este relaţia, în caz că există vreuna, dintre Cina Domnului şi oficiile bisericeşti consacrate? Şi, apoi, cine este binevenit la Cină? Pentru cine este „accesibilă" Cina? îndeosebi, ar fi bine să ţinem cont de o altă problemă: care este relaţia dintre botez şi Cina Domnului? Este botezul o condiţie necesară pentru participarea la Cina Domnului? Dacă da, de ce? în final, care este legătura, dacă există vreuna, între acest eveniment sacru din viaţa oamenilor lui Dumnezeu şi menirea lor în lume? Care este legătura sau relaţia dintre Cina Domnului şi misiunea creştină, participarea Bisericii la înaintarea impetuoasă a împărăţiei lui Dumnezeu?
Natura vieţii creştine şi a lucrării Duhului Sfânt. Apoi, trebuie să ne întrebăm: care sunt beneficiile creştinul de la Cina Domnului? Ce câştigă creştinul şi comunitatea creştină în urma participării la Cina Domnului? Este oare Cina Domnului un mijloc al harului? Dacă da, ce fel de har este acela care se face de cunoscut prin această practică? Există vreun beneficiu al creştinului individual sau acest beneficiu este recunoscut doar „în comunitate", atunci când participăm la viaţa Bisericii?
Apoi, de asemenea, care trebuie să fie (dacă se pune problema) starea sau dispoziţia creştinului şi a Bisericii pentru ca acest beneficiu să poată fi experimentat? De aici decurge o întrebare pastorală: cum ar putea şi cum ar trebui creştinul şi Biserica să abordeze participarea la Cina Domnului? în acest context, se ridică câteva întrebări conexe importante: care este relaţia dintre Cina Domnului şi Cuvânt, Scripturile predicate? Ce implicaţii decurg din întrebarea legată de „beneficii", care ar putea afecta chestiunea frecvenţei? Cât de des ar trebui celebrată Cina Domnului? Acest lucru înseamnă, bineînţeles, că nu suntem străini de relaţia dintre lucrarea Duhului şi Cina Domnului. Duhul este Cel care determină viaţa Bisericii şi viaţa creştinului; aşadar, ne întrebăm: care este relaţia dintre lucrarea Duhului şi Cina Domnului?

CINCI CONCEPŢII DESPRE CINA DOMNULUI

Introducere

Multe dintre aceste întrebări sunt ridicate într-unui dintre cele mai extraordinare documente din istoria Bisericii şi, fără îndoială, cea mai importantă lucrare despre Cina Domnului din ultimul secol: documentul *Botez, euharistie şi ministeriu* [BEM -Baptism, Eucharist and Ministry] redactat de Comisia pentru Credinţă şi Constituţie din Consiliul Mondial al Bisericilor. Publicat în 1982, este rodul a peste cincizeci de ani de dialoguri şi dezbateri.[2] Cititorii acestei colecţii de eseuri sunt încurajaţi să citească mai întâi *BEM,* mai ales secţiunea dedicată euharistiei, ca să poată aprecia corect felul în care a fost pregătită scena pentru un dialog permanent între reprezentanţii diverselor tradiţii teologice.
Declaraţia din *BEM* tratează semnificaţia euharistiei sau a Cinei Domnului în cinci puncte: mulţumirea, comemorarea, invocarea Duhului, comuniunea şi anticiparea Ospăţului în împărăţie. Este util să studiem toate aceste eseuri sau concepţii contemporane despre Cina Domnului împreună cu secţiunea dedicată euharistiei, din *BEM* pentru e ne putea orienta printre problemele şi întrebările care au conturat discuţia despre Cina Domnului până în prezent. începem să înţelegem modul în care concepţiile diferite despre Cina Domnului tind să accentueze o dimensiune a semnificaţiei în defavoarea alteia şi cum, mult prea uşor - pentru că o dimensiune a semnificaţiei este importantă mai ales datorită unei anumite concepţii -, o altă dimensiune a semnificaţiei este ignorată. De exemplu, în timp ce citeam un comentariu anglican pe tema Cinei Domnului, am remarcat că autorul sesizează faptul

că *BEM* reuşeşte să le atragă anglicanilor atenţia că au neglijat interpretarea euharistiei ca ospăţ anticipativ al împărăţiei lui Dumnezeu şi că această concepţie trebuie prezentată adecvat şi, apoi, reflectată în cuvintele de instituire şi în rugăciunile care însoţesc celebrarea Cinei Domnului. Fiind crescut într-o biserică independentă, *BEM* mi-a adus revelaţia unei prăpăstii importante în propria mea tradiţie, şi anume că accentul
pe invocarea Duhului şi pe lucrarea Duhului la Cina Domnului este practic inexistent. Aceasta, cu siguranţă, este sau, cel puţin, a fost un neajuns important.

Un lucru demn de remarcat de toţi creştinii este modul voluntar în care *BEM* insistă asupra viziunii sau asupra participări trinitare la Cina Domnului: euharistia este mulţumirea adusă Tatălui şi ca răspuns la bunătatea providenţială a Tatălui, în timp ce „roadele pământului" sunt prezentate Tatălui prin credinţă şi în semn de mulţumire. Accentul pus pe Cina Domnului ca o aducere-aminte, recuperează vechea înţelegere asupra *anamnesisului,* aducând în prezent ceea ce este amintit şi, astfel, asigurând o înţelegere clară sau, cel puţin, mai clară a relaţiei dintre sacrificiul iniţial al lui Cristos şi celebrarea acelui sacrificiu la Masa Domnului. Accentul pus pe invocarea Duhului, epicleza *(epiklesis),* le aminteşte creştinilor că aceasta este, în cele din urmă, lucrarea Duhului în Biserică.

Acest document fundamental - *BEM* - a generat o deosebită avalanşă de studii şi publicaţii, fapt evident îndeosebi în seriile de „reacţii" din partea diferitelor denominaţii creştine. Aceasta a servit în mod just la încurajarea studiilor ecumenice şi la clarificarea câtorva puncte comune şi diferenţe de opinie. Autorii colecţiei de faţă speră, desigur, că volumul de eseuri pe care îl aveţi la dispoziţie acum va duce mai departe această discuţie.

[2] *Baptism, Eucharist and Ministry,* Faith and Order Paper No. 111, Geneva, Consiliul Mondial al Bisericilor, 1982, <http://www.oikumene.org/?id=2638>.

CONCEPŢIA ROMANO-CATOLICĂ

Fratele Jeffrey Gros, F.S.C.

Este imposibil să înţelegem catolicismul, atât cel roman (latin), cât şi cel răsăritean, fără a înţelege trei convingeri care sunt esenţiale în ierarhia de adevăruri revelate, aşa cum sunt ele înţelese de tradiţia catolică: (1) adevărata şi unica Biserică subzistă în Biserica Catolică, deşi nu este limitată la aceasta. (2) Cristos este sacramentul primordial, al cărui mediator principal este Biserica prin Cuvânt şi prin sacrament. (3) Catolicismul recunoaşte adevărata comuniune, chiar şi imperfectă, cu alte biserici creştine şi, astfel, este într-un pelerinaj împreună cu ele înspre unitatea pentru care S-a rugat Cristos (Ioan 17:21). In acest demers, împărtăşeşte cu alte biserici ortodoxe, anglicane şi protestante scopul mişcării ecumenice, aşa cum este el descris în Consiliul Mondial al Bisericilor: „de a proclama unitatea Bisericii lui Isus Cristos şi de a chema bisericile la scopul unităţii vizibile într-o singură credinţă, o singură părtăşie euharistică, exprimată în închinare şi în viaţa cotidiană în Cristos, pentru ca lumea să creadă"[1].

[1] Citat în prefaţa de la *Baptism, Eucharist and Ministry,* Geneva, Conciliul Mondial al Bisericilor, 1982, www.oikumene.org/en/resources/documents/ wcc-comissions/faith-and-order-comission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text/ baptism-eucharist-and-ministry.html (de aici încolo *BEM)*

în acest eseu, voi expune pe scurt învăţătura catolică cu privire la Cina Domnului, câteva progrese realizate în privinţa unei perspective comune cu alte biserici în ultimii patruzeci de ani şi practica catolică din jurul celebrării Cuvântului şi a sacramentului.

Datorită (1) centralităţii euharistiei în eclesiologia catolică, (2) devotamentului Bisericii pentru unitatea euharistică şi (3) pretenţiilor ei la continuitatea cu credinţa Bisericii de-a lungul secolelor, aceste perspective comune sunt fundamentale pentru identitatea catolică, aşa cum încearcă să demonstreze acest articol. Deşi teologia este importantă, „ceea ce individuealizează şi caracterizează acţiunea euharistică este faptul că reprezintă un eveniment dinamic, participativ, în care condiţionările temporale şi spaţiale sunt subminate, iar noi împărtăşim şi participăm, în prezent, la moartea şi înălţarea lui Cristos."[2]

Reformaţii, luteranii şi bisericile libere, ca şi catolicii, înţeleg destul de bine că doctrina Cinei Domnului este strâns legată şi determinată de cristologie. Modul în care îl înţelegem pe Cristos, mijlocirea Sa unică şi rolul lumii materiale în întrupare determină modul în care înţelegem Biserica, profilul public, unitatea şi viaţa ei ceremonială. In cele din urmă, înţelegerea noastră privind chemarea escatologică a Bisericii este fundamentată şi manifestată prin felul în care înţelegem Cina, aşa cum afirmă catolicii: „prin celebrarea euharistică noi ne unim deja cu liturghia din cer şi anticipăm viaţa veşnică, atunci când Dumnezeu va fi totul în toţi"[3] *(CBC* §1326).

De fapt, avem păreri împărţite cu privire la Cina Domnului tocmai din cauza ataşamentului nostru acerb faţă de Cristos şi a felului în care înţelegem raportul Bisericii cu rolul de mediator unic al lui Cristos, în ce priveşte mântuirea. Biserica Reformată şi bisericile libere[4] se tem de tot ceea ce are iz de idolatrie sau de

[2] Kevin Irwin, *Models ofthe Eucharist,* New York, Paulist Press, 2005, p. 308.

[3] Publicat în *Catehismul Bisericii Catolice:* <http://www.catehism.ro/CBC_046. htm>.

[4] Sintagma „free church" (biserică liberă) este folosită cu precădere de confesiuni protestante, pentru a-şi afirma independeţa faţă de structurile statale. Prin urmare, în această categorie de biserici se regăsesc metodişti, anglicani, lutherani, presbiterieni etc. (n.ed.rom.).

orice fel de mediere care ar diminua rolul de unic mediator al lui Cristos. Catolicii, luteranii, ortodocşii şi unele tradiţii sacramentale s-ar opune oricărei încercări de diminuare a rolului concret, întrupaţional, pe care îl asumă Cristos în Biserică şi în sacramente, împărtăşindu-Şi prezenţa Sa plină de har poporului lui Dumnezeu. Ceea ce spunem despre sfânta comuniune dezvăluie ceea ce gândim despre rolul Bisericii vizibile ca întrupare a prezenţei mediatoare a lui Cristos şi modul în care întruparea lui Cristos - pe deplin om şi pe deplin Dumnezeu - se răsfrânge asupra comunităţii.

în polemica din perioada Reformei, poziţiile s-au consolidat, iar încercările de a se înţelege unii pe ceilalţi - catolici cu protestanţi şi luterani cu reformaţi - au devenit tot mai dificile. Erudiţia biblică, patristică şi liturgică modernă împreună cu Reforma au permis bisericilor să îşi adâncească devoţiunea faţă de Unul Cristos, să aprecieze mărturia biblică şi istorică a Cinei Domnului şi să ne îmbogăţească înţelegerea şi stilurile de celebrare a Mesei Domnului. Biserica Catolică continuă să susţină că credinţa ei este „credinţa bisericilor de-a lungul veacurilor", recunoscând o varietate de formulări şi nevoia de a-şi dezvolta mereu expresiile dogmatice în alte culturi şi de a se angaja în noi dezbateri.

Biserica Catolică şi cea Ortodoxă nu şi-au respins total una alteia concepţiile despre Cina Domnului şi despre clerul însărcinat cu administrarea ei, deşi cele două biserici au păreri diferite asupra Cinei încă din Evul Mediu. Protestanţii şi catolicii au în comun concepţia augustiniană asupra păcatului şi asupra harului sau asupra simbolului şi asupra Bisericii, precum şi accentul pus de Anselm pe ispăşirea substitutivă care modelează teologia noastră cu privire la sacrificiu. Teologiile apusene cu privire la Cină, inclusiv dezbaterile din vremea Reformei, sunt tributare gândirii aristotelice, nu platoniciene, care predomină în teologiile răsăritene. Liturghia răsăriteană şi înţelegerea sacrificiului sunt fundamentate pe învierea lui Cristos şi pe lucrarea Duhului Sfânt, în timp ce, în teologia apuseană, moartea mântuitoare a lui

Cristos şi categoriile legale predomină.
16
17

Concepţia romano-catolică
CREDINŢA CATOLICĂ
Percepţia de sine a Bisericii Catolice reclamă o moştenire neîntreruptă, dezvoltată în mod organic şi fidel, supusă unei reforme continue din perioada apostolică până în prezent. Aşadar, înţelegerea învăţăturii sale despre Cina Domnului va obliga nu numai la considerarea tradiţiei biblice aşa cum este ea enunţată de Pavel (1 Corinteni 10-11), de sinoptici (Matei 26:26-28; Marcu 14:22-26; Luca 22:14-23) şi de Ioan (6). Aceasta va necesita şi o explorare atentă a interpretărilor acestei mărturii biblice din moştenirea Bisericii, mai ales aşa cum este ea enunţată în conciliile generale, în special Con-ciliul Lateran IV (1215), Conciliul de la Trent (1545-1563) şi Conciliul al II-lea de la Vatican (1962-1965).[5] Această învăţătură este rezumată într-o formă adecvată în *Catehismul Bisericii Catolice* din 1992.[6]
Totuşi, pentru a înţelege plinătatea vieţii catolice, este, de asemenea, important să reflectăm la viaţa liturgică catolică şi la ritualul catolic *(CBC* §1345-1361), la pietatea personală a credin-cioşilor catolici în varietatea ei de pe întregul mapamond *(CBC* §1370-1372, 1384-1397, 1402-1405) şi la cei patruzeci de ani de dialog ecumenic în care a fost angajată Biserica Catolică *(CBC* §1398-1401)7 Asemenea altor creştini, catolicii folosesc cuvinte precum mulţumire, euharistie, atunci când vorbesc despre Cina Domnului în termeni teologici. în explorarea înţelegerii catolice asupra euharistiei, o varietate de perspective precum celebrarea cosmică, Cuvântul activ al lui Dumnezeu, comemorarea Misterului Pascal, reînnoirea legământului, hrana pentru călătoria şi lucrarea Duhului Sfânt - toate acestea sunt importante, la fel cum sunt şi termenii pentru Cina Domnului, euharistia, prezenţa activă şi jertfa sacramentală (SC[8] în Conciliul al II-lea de la Vatican;
[5] Norman Tanner, S.J., *Decrees ofthe Ecumenicul Councils, 2* voi., Washington, D.C., Georgetown University Press, 1990, Conciliul al II-lea de la Vatican, în voi. 2, p. 817-1113.
[6] *CBC* §1322-1405.
[7] Cele mai multe dintre aceste dialoguri pot fi găsite pe web: www. prounione.urbe.it/dia-int/i_dialoghi.html siwww.usccb.org/seia/.
[8] Decretul cu privire la liturghia sacră, „Sacrosanctum Concilium" §47, în Tanner, *Decrees,* p. 820-843 (de acum încolo SC) www.vatican.va/archive/
18
CBC §1328-1332, 1358-1365). Cel mai popular termen folosit de catolici este *Misa* de la finalul binecuvântării pentru misiune: *Ite, missa est,* „mergeţi, sunteţi trimişi" *(CBC* §1328-1332).
Pentru cei nefamiliarizaţi cu tradiţia catolică în detaliu, dezbaterile aprinse din secolul al XVI-lea - modul prezenţei lui Cristos în sacrament şi relaţia dintre Cina Domnului şi sacrificiul unic al lui Cristos - prezintă cel mai mare interes. Totuşi, concentrarea pe mod sau pe prezenţă sau descrierea euharistiei exclusiv ca sacrificiu pune în umbră „bogăţia sa inepuizabilă". în *Decretul despre preasfânta euharistie* (1551), Conciliul de la Trent a afirmat că, în instituirea acestui sacrament, Cristos a turnat, să zicem aşa, în acest sacrament, bogăţiile dragostei Sale divine pentru toţi oamenii, „lăsând o amintire a minunilor sale" (cf. Psalmii 111 [110]:4), şi a vrut ca noi, atunci când îl primim, să celebrăm amintirea Sa (cf. 1 Corinteni 11:24) şi să proclamăm moartea Sa până când va veni să judece lumea (cf. 1 Corinteni 11:26). Voia Sa a fost ca acest sacrament să fie primit ca o hrană spirituală a sufletului (cf. Matei 26:26), care îi va hrăni şi îi va întări pe cei care trăiesc prin viaţa Celui care a spus: „cel care mă mănâncă pe Mine va trăi prin Mine" (Ioan 6:57). (Conciliul de la Trent, sesiunea 13, cap. 2)[9]
Prezenţa lui Cristos. Serviciul obişnuit de duminică din Biserica Catolică constă în celebrarea Cuvântului şi a sacramentului. Sunt citite trei învăţături din Bible, una din Scripturile ebraice, una din epistole sau din Faptele apostolilor din Noul Testament şi una din evanghelii. în această proclamaţie, comunitatea se concentrează asupra prezenţei lui Cristos în Cuvântul Său revelator. Fiecare duminică include, de asemenea, celebrarea sacramentului
hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacro-sanctul-concilium_en.html.
Vezi Irwin, *Models.*

[9] în mare parte a acestei secţiuni, lucrarea despre dialogul creştinilor reformaţi cu Biserica Catolică în Statele Unite şi Canada este citată sau parafrazată pentru a sumariza învăţătura catolică; vezi leffrey Gross, „Mission and Mystery: Gospel Testimony in Service to the World", în *That the World May Believe: Essays on Mission and Unity in Honour of George Vandervelde,* ed. Michael W. Goheen şi Margaret O'Gara, Lanham, Md., University Press of America, 2006, p. 155-172.

euharistiei, unde îl întâlnim pe Cristos odată cu primirea pâinii şi a vinului, când se primeşte atât prezenţa Sa trupească, cât şi cea spirituală.

In centrul celebrării Euharistiei se află pâinea şi vinul care, prin cuvintele lui Cristos şi prin invocarea Duhului Sfânt, devin Trupul şi Sângele lui Cristos. Credincioasă poruncii Domnului, Biserica face în continuare, în amintirea Lui, până la întoarcerea lui în slavă, ceea ce a făcut El în ajunul pătimirii: „A luat pâinea...". „A luat potirul cu vin...". Devenind în mod tainic Trupul şi Sângele lui Cristos, semnul pâinii şi al vinului continuă să semnifice şi bunătatea creaţiei. Astfel, la Ofertoriu, aducem mulţumire Creatorului pentru pâine şi pentru vin, „rod al muncii oamenilor", dar mai întâi „rod al pământului" şi „al viţei de vie", daruri ale Creatorului. *(CBC* §1333)

O persoană ce nu cunoaşte istoria formulelor asociate euharistiei ar trebui să fie atentă să nu înţeleagă greşit termenul *în trup.* Când catolicii încearcă să explice misterul prezenţei lui Cristos în pâine şi în vin, de obicei optează pentru *via negativa.* între paşii făcuţi pe această cale este şi negarea unei prezenţe localizate sau trupeşti. în exterior, pâinea şi vinul îşi păstrează aparenţa chiar şi după consacrare. Dar, în acelaşi timp, Cristos întreg este prezent în mod sacramental în ele - Cristos întreg, trup şi sânge, duh şi divinitate. Astfel, El este într-adevăr „prezent în mod fizic sub chipul pâinii şi al vinului".

întâlnirea sacramentală cu Cristos în comunitate este un mister, aşa cum afirmă şi Conciliul de la Trent şi reiterează catehismul astfel încât orice explicaţie este incompletă. Totuşi, de-a lungul secolelor, pentru a rezolva disputele cu privire la semnificaţia sacramentului, s-a folosit înţelepciunea filosofică şi vocabularul vremii pentru a spori claritatea teologică. Nu ar trebui să considerăm niciuna dintre explicaţii ca fiind o încercare raţionalistă de a explica iniţiativa lui Dumnezeu. Din contră, ar trebui să le înţelegem în cadrul concepţiei despre lume şi viaţă şi al sistemului lingvistic în care au apărut şi în contextul controverselor cărora trebuia să le pună capăt.

Biserica Catolică a folosit termenul *transsubstanţiere* pentru a explica prezenţa fizică a lui Cristos în sacrament. Este de prisos să menţionăm că cei mai mulţi catolici de rând nu se concentrează asupra acestor reflecţii teologice, ci asupra întâlnirii personale cu Cristos la Misă. Teologii catolici accentuează importanţa afirmării prezenţei reale a lui Cristos şi schimbarea elementelor euharistice. Doctrina transubstanţierii a fost folosită pentru a oferi o articulare teologică acestei credinţe. Deşi alte explicaţii ale acestei prezenţe ar fi posibile, niciuna nu a fost aprobată până acum de Biserica Catolică.

Pentru a înţelege această explicaţie, este important să înţelegem contextul teologic în care s-a născut şi să nu confundăm accepţiunea ştiinţifică, modernă privind „substanţa" şi „preschimbarea" cu semnificaţia aceloraşi termeni în concepţia medievală despre lume şi viaţă, care se baza pe resursele oferite de Platon şi Aristotel.[10] Schimbarea „substanţială" a fost folosită tocmai cu scopul de a evita orice insinuare superstiţioasă a unei schimbări fizice, chimice sau biologice sau conceptul că prezenţa lui Cristos este în spaţiu, în timp şi într-un loc, în mod cantitativ sau calitativ -toate acestea fiind „accidente" în sistemele filosofice folosite în această explicaţie. Dezbaterile în care se discută dacă trupul lui Cristos este prezent pe

altar/masă sau în cer vor fi absurde pentru teologii care înţeleg această explicaţie. Când criticii afirmă că ei „nu cred în transsubstanţiere" (sau că ei cred!), este necesar să menţioneze care sens al „substanţei" sau „accidentelor" îl afirmă sau îl neagă. în etosul nostru ştiinţific, „substanţa" evocă tabelul periodic al elementelor şi traduce mai precis ceea ce înţelegea Toma din Aquino prin „accidente" *(CBC* §1373-1381). Azi, dacă categoriile filosofice sunt desemnate să arunce lumină asupra acestui mister, teologii adesea preferă categoriile

[10] Vezi Gary Macy, *Treasuresfrom the Storeroom: Medieval Religion and Eucharist,* Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1988; David Power, *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation,* New York, Crossroad, 1987.

„relaţionale" mai mult decât ontologia „substanţială"[11]. Totuşi catolicii vor apăra cu tenacitate credinţa pe care ne-a dat-o Cristos în mod gratuit prin iniţiativa minunată a lui Dumnezeu, prin puterea Duhului Sfânt. Orice aluzie la o lucrare pur umană de aducere-aminte sau excluderea reducţionistă a acţiunii obiective a lui Dumnezeu în Cină va fi respinsă. Deşi Conciliul de la Trent nu impune termenul *transsubstanţiere,* îi condamnă pe toţi cei care s-ar opune utilizării ei de către catolici.

Relaţia cu jertfa o-dată-pentru-totdeauna a lui Cristos. In învăţătura Bisericii Catolice, jertfa de la Misă nu este în competiţie cu sacrificiul lui Cristos, ci îl re-prezintă în mod sacramental. Duplicarea termenului *jertfă* pentru a descrie atât darul lui Cristos pe cruce, cât şi darul Misei nu prezintă nicio problemă din perspectiva catolică datorită teologiei re-prezentării sacramentale *(CBC* §1356-1372).

In jertfa Cinei Domnului este oferită, într-adevăr, aceeaşi victimă, dar într-un *mod* complet diferit: sacramental. Prin această re-prezentare sacramentală, euharistia - departe de a fi „nimic altceva decât o negare [...] a jertfei unice" (aşa cum susţine *Catehismul de la Heidelberg)* - face prezent sacrificiul unic şi ire-petabil al lui Isus Cristos. La Ultima Cină, Cristos a lăsat Bisericii „o jertfă vizibilă (aşa cum cere natura umană)" care, într-un mod nesângeros, „re-prezintă", face prezentă, jertfa sângeroasă care a fost săvârşită o dată pentru totdeauna pe cruce. în acest mod, „puterea binefăcătoare" a crucii „este aplicată la iertarea păcatelor" (Conciliul de la Trent, sesiunea 22, cap. 1). în „oblaţia fără sânge" a euharistiei, sunt „primite" „roadele" oblaţiei cu sânge (Conciliul de la Trent, sesiunea 22, cap. 2).

în mod similar, *Catehismul Bisericii Catolice* afirmă că „Euharistia este memorialul Paştelui lui Cristos, actualizarea şi oferirea sacramentală a jertfei lui *unice,* în liturgia bisericii, care este Trupul lui" (§1362; în §1382 termenul folosit este „perpetuează").

[11] David Power, „Roman Catholic Theologies of Euhcaristic Communion", *Theological Studies* 57, nr. 4 (decembrie 1996): p. 587-610.

Pe lângă re-prezentarea jertfei lui Cristos, jertfa euharistică perpetuează jertfa de pe cruce:

La Ultima Cină, în noaptea în care a fost trădat, Mântuitorul nostru a instituit jertfa euharistică a trupului şi a sângelui Său. El a făcut acest lucru pentru a perpetua jertfa Crucii de-a lungul veacurilor, până în momenul în care va veni din nou, şi pentru a încredinţa Miresei Sale preaiubite, Biserica, un memorial al morţii şi al învierii Sale: o jertfă a dragostei, un semn al unităţii, o legătură a carităţii, un ospăţ pascal în care Cristos este mâncat, mintea este umplută cu har, iar nouă ni se dă o făgăduinţă despre o glorie viitoare. (SC în Conciliul al II-lea de la Vatican)[12]

Astfel, în concepţia catolică, jertfa euharistică nu este o altă jertfă, ci este perpetuarea sub forma unui memorial a jertfei o-dată-pentru-totdeauna a lui Cristos pe cruce. Astfel, concluzia unor protestanţi, potrivit căreia jertfa din cadrul Misei aduce atingere suficienţei sau caracterului definitiv al jertfei lui Cristos, este, potrivit

catolicilor, nefondată, pentru că interpretează greşit Cina Domnului la catolici ca fiind în concurenţă cu crucea. Această reprezentare distorsionată este respinsă clar de Conciliul de la Trent: „în niciun fel, aşadar, ultimul aspect [oblaţia fără sânge] nu aduce vreo atingere celui dintâi [oblaţia cu sânge]" (Conciliul de la Trent, sesiunea 22, cap. 2). Conciliul de la Trent condamnă pe oricine care spune că jertfa din cadrul Misei „diminuează" jertfa lui Cristos pe cruce (Conciliul de la Trent, sesiunea 22, canonul 4).

REALIZAREA COMUNIUNII

Una dintre cele mai litigioase probleme apărute în biserici începând din secolul al XVI-lea a fost Cina Domnului. în consecinţă, una dintre cele mai dramatice evoluţii în ultimul secol şi jumătate a fost reforma ecumenică. Aceasta a avut loc în cadrul bisericilor prin întoarcerea lor la surse, înnoirea formelor de închinare şi purificarea înţelegerii euharistiei prin cercetarea

[12] SC, în Tanner, *Decrees,* p. 820-843; §47 pe p. 830.

biblică şi istorică în perimetrul tradiţiei. Unul dintre rezultatele acestei înnoiri interioare au fost dialogurile ecumenice formale care se axează pe surse comune în ce priveşte revelaţia şi pe viaţa Bisericii de-a lungul veacurilor. Progresul ecumenic între biserici nu va fi analizat aici; subiectul acesta va fi tratat într-un alt capitol al cărţii. Totuşi recunoaşterea anumitor dezvoltări în catolicism este esenţială pentru a putea înţelege angajamentele acestei biserici, progresul în ce priveşte dialogul şi speranţele de reconciliere euharistică.

Din 1964, Biserica Catolică s-a angajat total în acest dialog ecumenic, încă de la sfârşitul secolului al XlX-lea, reînnoirea biblică şi liturgică au asigurat condiţiile preliminare pentru lărgirea terenului comun, întâi, al înţelegerii şi, apoi, al acordului cu Biserica Ortodoxă şi cu cea Reformată. Deoarece Cina Domnului este izvorul şi culmea vieţii creştine, aşa cum este ea înţeleasă de catolici, comuniunea de la Masa Domnului a fost expresia centrală a naturii şi a unităţii Bisericii, iar excomunicarea reciprocă a două comunităţi a fost simbolul destrămării unităţii Bisericii. Vom şti că *koinbnia* biblică este restaurată atunci când vom fi capabili, din nou, de părtăşia laolaltă la unica Masă a Domnului. Pentru catolici, acest lucru va duce la rezolvarea chestiunilor legate de credinţa apostolică, viaţa sacramentală şi legăturile adecvate ale comuniunii în exercitarea misiunii noastre creştine comune în lume.

In această secţiune voi prezenta pe scurt trei direcţii în care s-a manifestat reconcilierea catolică în chestiunea Cinei Domnului: (1) discuţiile din cadrul Consiliului Mondial, (2) discuţiile bilaterale între perechi de biserici şi (3) un proiect de cercetare german cu privire la anatemele din secolul al XVI-lea.

Scopul dialogului ecumenic este acela de a trece dincolo de formulările polemice trecute şi de a ajunge la miezul credinţei, exprimat în limbajul şi în termenii biblici concordanţi cu tradiţia, şi nu acela de a relua dezbaterile polemice din altă epocă. Cercetarea ecumenică este căutarea adevărului lui Cristos - care va fi reconciliatorul bisericilor noastre divizate -, nicidecum căutarea compromiterii sau a slăbirii revelaţiei creştine.

Consiliul Mondial. Este larg acceptat faptul că, din cele trei secţiuni ale textului clasic de convergenţă al Comisiei pentru Credinţă şi Constituţie, *BEM,* secţiunea dedicată euharistiei este cea mai izbutită.[13] Textul din 1982 este rezultatul a peste cincizeci de ani de dialog, a unui un secol de reveniri liturgice şi teologice la surse şi constituie răspunsurile a sute de biserici, facultăţi de teologie şi grupuri ecumenice locale de

studiu. în cei peste douăzeci şi cinci de ani de la publicarea textului, acesta a înlesnit studiul şi acordurile ulterioare substanţiale, diverse uniuni bisericeşti de pe întreg mapamondul şi înnoirea în cadrul multor biserici şi comunităţi locale.

Textul este extrem de cunoscut şi studiat amănunţit, de aceea nu va fi analizat în detaliu acum. Este suficient să notăm răspunsul catolic ca o sursă pentru înţelegerea preocupărilor actuale din dialogurile ecumenice. Recuperarea înţelesurilor clasice ale termenului *anamnesis* a contribuit la transcenderea diferenţelor în ce priveşte legătura jertfei o-dată-pentru-totdeauna cu Cina Domnului *(CBC* §1354). Teologia *epiklesisului,* în care interpretările răsăritene ale pneumatologiei au atenuat polarizările dintre bisericile Luterană/Catolică şi Reformată/liberă din secolul al XVI-lea, au avut, de asemenea, o contribuţie semnificativă *(CBC* §1353).

Aşa cum subliniază George Vandervelde, „pentru a distinge direcţia ecumenică pe care o indică acest document al Vaticanului [răspunsul *BEM],* este crucial să examinăm cu atenţie problemele la care ridică obiecţii şi - poate şi mai important - *maniera* în care obiectează"[14]. Textul pretinde a fi doar o convergenţă, nu un consens obţinut printr-un acord sau o bază pentru restaurarea comuniunii de la Masa Domnului.

[13] *Baptism, Eucharist and Ministry: Report,* Geneva, Consiliul Mondial al Bisericilor, 1990; Max Thurian, ed., *Churches Respond to BEM: Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry" Text,* voi. 1-6, Geneva, World Council of Churches, 1986-1988; Michael Fahey, *Catholic Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry,* Lanham, Md., University Press of America, 1986.

[14] George Vandervelde, „Vatican Ecumenism at the Crossroads? The Vatican Approach to Differences with *BEM", Gregorianum* 69, nr. 4 (1988), p. 691.

Cu toate acestea, minuţiozitatea răspunsului Bisericii Catolice demonstrează (1) angajamentul faţă de pelerinajul înspre comuniunea deplină la Masa Domnului, (2) înţelegerile greşite corectate de text şi (3) clarificarea domeniilor care vor trebui investigate mai mult în următoarea etapă a cercetării. Aşadar, gravitatea dezacordurilor demonstrează acordul şi angajamentul faţă de proces şi deschiderea faţă de chemarea lui Cristos la comuniunea de la Mesă.

In răspunsul dat de Vatican, catolicii cer o legătură mai clară între acţiunea lui Cristos şi acţiunea Bisericii la Cină, o explicaţie în plus a semnificaţiei comemorării *(anamnesis),* o aprofundare a înţelegerii cu privire la jertfă şi ofrandă şi o afirmare mai clară a schimbării care are loc în celebrare:

Textul din §4 vorbeşte despre pâine şi vin ca despre un topos al prezenţei lumii la euharistie şi ca despre „roadele pământului" „prezentate Tatălui prin credinţă şi în semn de mulţumire". Dar congruenţa dintre darul pe care îl face Isus Cristos din viaţa Sa şi gestul sacramental al Bisericii necesită clarificarea faptului că darul pâinii şi cel al vinului, expresia vizibilă a ceea ce este celebrat acum, sunt semnele sacramentale ale prezenţei lui Cristos.[15]

Iar pentru a confirma secţiunea despre jertfă, acesta ridică de asemenea unele probleme care încă mai trebuie dezbătute:

Dar, la unele puncte (§8, comentariul 8-9), conceptul de mijlocire este folosit într-un mod care ar putea părea insuficient pentru a explica natura sacrificială a euharistiei în sens catolic. Afirmaţia conform căreia euharistia este „sacramentul jertfei unice a lui Cristos" (§8) se referă la relaţia dintre jertfa istorică de pe cruce şi celebrarea euharistiei. Legătura dintre evenimentul istoric al crucii şi eficacitatea prezentă a evenimentului este Domnul crucificat şi înviat, consacrat ca Mare-Preot şi „Mijlocitor".[16]

Catolicii recunosc o legătură mai strânsă între jertfa Misei şi jertfa sângeroasă, irepetabilă a lui Cristos la Calvar.

După ce îşi exprimă aprecierea pentru afirmaţiile despre prezenţa reală, pentru folosirea termenilor *anamnesis* şi *epiklesis,* răspunsul catolic la *BEM* continuă să clarifice câteva domenii cărora consideră că trebuie să le acorde mai multă atenţie:

Declaraţia privitoare la faptul şi modul „prezenţei unice" a lui Cristos, care „nu depinde de credinţa individului", este adecvată, însă credinţa catolică leagă aspectul sacrificial al euharistiei de sacramentul trupului şi al sângelui mult mai strâns decât în text. [...] Doar în măsura în care Cristos Se oferă Tatălui ca acţiune sacrificială a liturghiei bisericeşti, elementele devin sacramentul dăruirii de sine către cei ce se împărtăşesc. [...] Pe de altă parte, trebuie subliniat faptul că, pentru doctrina catolică, *conversia* elementelor este o chestiune de credinţă şi este pasibilă doar de alte posibile explicaţii teologice privitoare la „cum" anume care se produce schimbarea intrinsecă. Conţinutul cuvântului „transsubstanţiere" ar trebui exprimat fără ambiguitate.[17]

Mai mult, dimensiunea sacrificială a euharistiei este şi ea afirmată în *BEM,* dar răspunsul catolic susţine că „nu spune în mod explicit că euharistia este în sine o jertfă reală, memorialul jertfei lui Cristos pe cruce"[18].

Discuţiile bilaterale. Cea mai eficientă acţiune în rezolvarea vechilor înţelegeri greşite şi diferenţe teologice între creştini a fost dialogul bilateral între Biserica Catolică şi alte biserici, atât din Est, cât şi din Vest. Nu se poate studia secolul al XVI-lea, de exemplu, fără a lua în considerare achiziţiile din ultimii patruzeci de ani.[19]

în bisericile din Vest, procesul acordului s-a derulat mai lent decât cel dintre catolici şi ortodocşi, aşa cum era de aşteptat. în chestiuni atât de controversate, cum ar fi modul prezenţei reale

[17] Ibid., 6: p. 21-22.
[18] Ibid., 6: p. 20.
[15] Thurian, *Churches Respond,* 6: p. 18.
[16] Ibid., 6: p. 20.
[19] Vezi, de exemplu, Geoffrey Wainwright, *îs the Reformation Over?* [Pere Marquette Theology Lacture], Milwaukee, Marquette University Press, 2000; sau Mark Noii şi Carolyn Nystrom, *îs the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism,* Grand Rapids, Baker Academic, 2005.

a lui Cristos în Cină şi modul în care se raportează jertfa de pe cruce la celebrarea memorialului acesteia şi a Mesei Domnului, anumite puneri de acord au generat texte de consens din partea luteranilor[20], inclusiv din partea Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane[21] şi din partea anglicanilor.[22] Deoarece în bisericile anglicane şi catolice trebuie luată o decizie cu privire la comuniune în dreptul slujitorilor ordinaţi, astfel încât comuniunea la Masa Domnului să fie restaurată, însă diferenţele cu privire la ordinarea femeilor rămân să fie soluţionate.[23] Deşi s-a realizat un progres semnificativ în relaţia dintre oficiile consacrate, episcopat şi celebrarea Cinei Domnului, această problemă încă trebuie să fie rezolvată definitiv între luterani şi catolici.[24]

In discuţiile cu evanghelicii şi cu bisericile reformate, problemele sunt şi mai provocatoare.[25] Totuşi, aşa cum indică dialogul internaţional dintre reformaţi şi catolici, se înregistrează progrese promiţătoare.

Cercetarea surselor referitoare la Cina Domnului în Biserica primară, Ultima Cină, şi rădăcinile iudaice ale credinţei noastre euharistice sunt folosite ca bază comună pentru identificarea diferenţele rămase. în acest context, formulările istorice pot fi reinterpretate: De exemplu:

• In cuvintele de instituire, accentul este pus pe faptul prezenţei personale a Domnului celui viu la evenimentul mesei memoriale şi al

[20] Vezi textul Comisiei Unite Luterană/Romano-Catolică despre euharistie <www.prounion.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/i_rc_eucharist.html>.
[21] „The Eucharist" (1968) şi „Eucharist and Ministry" (1970), în *Building Unity,* Jeffrey Gros şi Joseph

Burgess (New York: Paulist Press, 1989), p. 91-124.
[22] Vezi <www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_final.html> şi <www.prounione.urbe.it/dia-int/arcic/doc/i_arcic_classifications.html>.
[23] Vezi <www.prounione.urbe.it/dia-int/ar cic/doc/i_arcic_responseva.html>.
[24] Vezi <www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/i_l-rc_ministry.html> şi </w ww.usccb. org/seia/koinonia. shtml>.
[25] Pentru o analiză a dialogurilor, vezi Daniel S. Mulhall şi leffrey Gros, ed., *The Ecumenicul Christian Dialogues and the Cathechism of the Catholic Church,* New York, Paulist Press, 2006, p. 125-162.
mesei de părtăşie, nu pe întrebarea referitoare la modul în care are loc şi trebuie explicată această prezenţă reală (cuvântul „este").
• Atunci când Cristos le dă apostolilor însărcinarea „să faceţi lucrul acesta spre pomenirea Mea!", cuvântul *pomenire* înseamnă mai mult decât un act mintal al „evocării".
• Termenul *trup* înseamnă întreaga persoană a lui Isus, prezenţa mântuitoare care este experimentată la Cină.[26]

In acest punct al dialogului, acordul se bazează pe o cristolo-gie calcedoniană comună şi pe întreg contextul trinitarian al eclesiologiei şi al teologiei sacramentale, împărtăşită de moştenitorii lui Calvin şi de Biserica Catolică. Aplicând această mărturisire cristologică, acordul continuă:

Terminologia care s-a format într-un context polemic timpuriu nu este adecvată pentru a înregistra extinderea terenului teologic comun care există în bisericile respective. Astfel, ne face plăcere să recunoaştem că şi tradiţia reformată, şi tradiţia romano-catolică susţin credinţa în prezenţa reală a lui Cristos în euharistie; şi ambele susţin cel puţin că euharistia este, printre altele:
• o comemorare a morţii şi a învierii Domnului,
• o sursă a comuniunii dragostei cu El prin puterea Duhului (de unde termenul *epiklesis* în liturghie) şi
• o sursă a speranţei escatologice pentru a Doua Sa Venire.[27] Textul, în continuare, explorează învăţătura comună despre
dimensiunea misionară a euharistiei.

Studiul condamnărilor. Un proiect de cercetare teologică foarte interesant a fost realizat printre cercetătorii reformaţi, luterani şi catolici în anii '80, în Germania, pentru a stabili dacă condamnările din secolul al XVI-lea sunt încă operative în lumina poziţiilor teologice şi confesionale curente ale acestor trei tradiţii. Acordul obţinut în ce priveşte justificarea şi semnarea formală a *Declaraţiei comune privind doctrina justificării* din 1999 este de-acum
[26] Vezi www.prounione.urbe.it/dia-int/r/rc/doc/i_r-rc_l-5.html.
[27] Ibid.
28
29

un fapt stabilit în istoria creştinismului şi nu va fi dezbătut aici.[28] Cu toate acestea, studiul euharistiei a fost printre temele tratate în acest proiect teologic german.

Jertfa. Aceste studii examinează în detaliu mărturisirile de credinţă de la Reformă şi Conciliul de la Trent, arătând distincţiile, diferenţele şi condamnările, împreună cu teologia din spatele lor. Acestea duc la concluzia că atât intenţia clară a bisericilor, cât şi erudiţia actuală nu îndreptăţesc condamnarea preocupărilor catolice şi protestante cu privire la unicitatea jertfei de pe cruce şi relaţia acesteia cu celebrarea Cinei Domnului/euharistiei de către Biserică sau cu privire la caracterul preoţesc al participării Bisericii la această jertfă unică:

Reformatorii ajung cu critica la un punct în teza lor, conform căreia doctrina romano-catolică despre jertfa misei contrazice *suficienţa deplină a jertfei lui Cristos pe cruce, care a fost o-dată-pentru-totdeauna.* Acţiunea ispăşitoare a lui Isus Cristos pe cruce, împlinită o dată pentru totdeauna, nu necesită repetiţii multiple, nici o adăugare sau o completare. Dar această recunoaştere a unicităţii şi a suficienţei depline a evenimentului ispăşirii în Isus Cristos este împărtăşită în mod clar de Conciliul de la Trent, din moment ce defineşte jertfa Misei ca făcând prezentă *(repraesentatio)* jertfa o-dată-pentru-totdeauna a lui Cristos pe cruce.[29]

Este posibil, astăzi, ca ambele părţi să înţeleagă relaţia dintre jertfa de pe cruce, care a avut loc o dată pentru totdeauna, şi celebrarea euharistiei ca pe un complex singular, dar diferenţiat

în interior.[30]

Când ne uităm la întregul studiu, este clar cât de necesară este înţelegerea comună cu privire la justificare, rolul faptelor bune şi calitatea de mediator a Bisericii înainte ca acordurile să fie posibile pentru rezolvarea problemei jertfei euharistice.

[28] Vezi <www.elca.org/ecumenical/ecumenicaldialogue/romancatholic/jddj/ declaration.html>.

[29] Karl Lehman şi Wolfhart Pannenberg, ed., *The Condemnation of the Reformation Era: Do They Still Divide?trad.* Margaret Kohl, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 85.

[30] Ibid., p. 86.

Prezenţa. Problema transsubstanţierii este considerată o problemă complexă şi necesită o digresiune istorică pentru a stabili o istorie comună înainte ca să fie prezentată interpretarea comună a diferitelor formulări. Cercetătorii germani au dezvoltat o evaluare istorică comună a lui Augustin, a dezbaterilor medievale, dar şi a teologiei şi a eclesiologiei euharistice răsăritene, pentru a găsi un teren comun pentru consens.

Excursul istoric face evident faptul că disputele din secolul al IX-lea au introdus o polarizare între simbolul sacramental şi adevărul semnificat, o polarizare care nu îi este caracteristică nici, mai timpuriu, lui Augustin, nici scolasticii din secolul al XlII-lea: „Şi, prin introducerea unei asemenea sciziuni în conceptul sacramental, acest punct de vedere a devenit foarte repede un adevărat pericol pentru euharistie. Deoarece poziţiile teologice ale disputelor euharistice medievale alternează între

! extrema unei înţelegeri greşite, exagerat de materialiste, şi cea a unei spiritualizări interpretate, de asemenea, greşit."[31] Filosofia aristotelică a fost folosită în vederea neutralizării acestei polarizări:

Noţiunea metafizică de *substantia* (substanţa sau natura esenţială) pare să fi fost menită tocmai să disloce atât „materialismul" cras în ce priveşte înţelegerea Prezenţei Reale, cât şi interpretarea pur intelectualistă a „semnului" *(signum),* valorificând, astfel, încă o dată, pentru înţelegerea euharistiei, dimensiunea spirituală şi personală, dimensiunea credinţei. în acest context trebuie înţeles conceptul de „transsubstanţiere"[32].

Dialogul german reevaluează o speculaţie teologică contemporană şi sugerează că o *ontologie relaţională* ar putea fi o cale mult mai eficientă de sondare a problemei prezenţei. Această secţiune a studiului are patru concluzii, printre care şi aceasta:

Prin folosirea sacramentală, darurile euharistice, pâinea şi vinul, suferă o schimbare care a fost numită încă din vechime *conversie*

[31] Ibid., p. 93.

[32] Ibid., p. 94.

sau *mutaţie* („transformare" sau „schimbare"). „Transformarea esenţei" care are loc în această sărbătoare şi în darul pâinii şi al vinului, prin puterea Duhului Sfânt, prin Cuvânt, nu poate fi revocată. Aceasta are o semnificaţie escatologică şi desemnează esenţa ultimă a acestei „hrane pentru viaţa veşnică"[33].

Evoluţia ulterioară a dialogului german concluzionează faptul că condamnarea protestantă cu privire la rezerva catolică (păstrarea rămăşiţelor de pâine şi vin consacrate) şi adorarea sacramentului păstrat este înlăturată de reformele de după Conciliul al II-lea de la Vatican, în care aceste devoţiuni sunt, în mod clar, orientate spre celebrarea şi primirea sacramentului. Adoraţia Ii este oferită lui Cristos, nu accidentelor, care sunt pâinea şi vinul. Cât priveşte diferenţele dintre practicile devoţionale reformate şi cele catolice şi diferenţele de credinţă în prezenţa reală a lui Cristos sub forma pâinii şi a vinului - rămâne încă de văzut dacă aceste probleme divizează Biserica sau nu. Potrivit catolicilor, celebrarea Cinei Domnului şi a împărtăşaniei euharistice sunt legate în mod inextricabil de reconcilierea şi recunoaşterea oficiilor bisericeşti consacrate, astfel încât aceste probleme sunt legate una de cealaltă în asemenea mod încât una nu poate fi rezolvată fără cealaltă. Comuniunea de la Masa Domnului

implică comuniunea în slujirea Domnului în timp şi spaţiu.
Astăzi beneficiem nu numai de lucrarea de pionierat a cercetătorilor ecumenici individuali şi a spiritelor irenice. Beneficiem şi de rezultatele a patruzeci de ani de cercetare, de dialoguri susţinute oficial, precum şi de reforma liturgică internă şi de dezvoltările teologice în cele mai multe dintre bisericile noastre. Beneficiem chiar şi de *Declaraţia comună privind doctrina justificării* din 1999/2006 între metodişti[34], catolici şi majoritatea luteranilor, care schimbă direcţia unui proces ce părea fără sorţi de izbândă în 1541, când Calvin, Contarini, Melanchthon şi alţii au întrerupt brusc dialogul din acea vreme.
Ibid., p. 101.
Vezi <www.prounione.urbe.it/dia-int/m-rc/doc/i_m-rc_appendix.html>.

PRACTICA CATOLICĂ

Una dintre cele mai supărătoare probleme pentru credincioşi este situaţia când participăm la Cina Domnului cu cei de altă credinţă, iar înţelegerile diferite ale naturii Bisericii şi ale prezenţei lui Cristos în comunitate şi la Masă şi formele diferite de pietate generează interpretări greşite, mai ales între acei oameni al căror bagaj ecumenic este sărac. Cei care nu sunt catolici consideră, de asemenea, viaţa devoţională a catolicilor ca fiind oarecum stranie.
Ospitalitatea eclesială sacramentală. Toate bisericile recunosc o anumită legătură între Cina Domnului şi înţelegerea naturii Bisericii lui Cristos pe pământ. Toate recunosc că primirea sacramentelor la Masă zideşte Trupul lui Cristos. Cei mai mulţi recunosc că Cina celebrează comuniunea discipolilor lui Cristos unii cu ceilalţi şi comuniunea lor cu El. Unele biserici accentuează zidirea Trupului lui Cristos şi practică comuniunea deschisă sau, uneori, o părtăşie euharistică temporară, care este mai prejos decât comuniunea deplină. Alte biserici accentuează unitatea celebrării şi nu împărtăşesc comuniunea cu cei care nu împărtăşesc aceeaşi credinţă sau ordine apostolică, o viaţă sacramentală comună şi membralitatea în biserica adevărată aşa cum o înţeleg ei.
Biserica Catolică intră în ultima categorie, alături de Sinodul din Missouri al Bisericii Luterane, Biserica Ortodoxă şi alte câteva biserici şi comunităţi eclesiale. Totuşi Biserica Catolică recunoaşte şi ocaziile pastorale în care, cu titlu de excepţie, împărtăşania euharistică este posibilă datorită centralităţii Cinei Domnului în voinţa mântuitoare a lui Dumnezeu pentru comunitatea umană. Vremurile în care existau pericole de moarte au furnizat adesea ocazii pentru împărtăşanii sacramentale extraordinare.
De la Conciliul al II-lea de la Vatican (1962-1965) încoace, au fost şi alte situaţii care se recomandă singure. Ortodocşii pot să se apropie nestingheriţi, dacă este nevoie, datorită credinţei sacramentale pe care o împărtăşim şi unii, şi alţii, deşi Biserica Ortodoxă nu permite membrilor săi să primească sacramentele într-o liturghie catolică şi nici nu le îngăduie catolicilor să se împărtăşească în bisericile lor. Există, însă, excepţii: de exemplu, în Siria şi în India, acordurile între conducătorii bisericilor permit astfel de împărtăşiri.

Practica din bisericile Reformei este mult mai complexă. Multe biserici resping credinţa catolică în prezenţa reală a lui Cristos în euharistie şi, de aceea, credincioşii nu vor lua parte la ea, dacă sunt loiali principiilor lor protestante. Altele, cu toate că acceptă credinţa în prezenţa euharistică a lui Cristos şi manifestă starea necesară, nu sunt pe deplin conştiente de implicaţiile eclesiologice sau de nivelurile de angajament

confesional faţă de biserică, impuse de primirea sacramentelor. Totuşi practica catolică actuală le permite acelora care cer comuniunea să judece împreună cu un cleric catolic dacă criteriile se aplică: (1) credinţa catolică în sacrament, (2) nevoia spirituală autentică, (3) absenţa unui slujitor în biserica proprie şi (4) starea cuvenită.[35] Când catolicii citesc ceea ce au scris Luther, Calvin şi unii polemişti anabaptişti despre sacrament, găsesc foarte curios faptul că unii membri din aceste biserici ar vrea să se apropie, cu conştiinţa curată, de Cristos cel prezent în euharistia celebrată de Biserica Catolică. Această chemare la înţelegerea şi practica euharistice este în sine o mărturie a unui mare pelerinaj în care Duhul Sfânt i-a dus pe creştini împreună în ultima jumătate de secol, chiar şi când impulsul spre împărtăşirea sacramentală nu este încă bazat pe o înţelegere clară a credinţei în Biserică şi în rolul mediator al lui Cristos la Masă. Suntem chemaţi să înaintăm către comuniunea deplină în Cristos, deşi comuniunea eclesială la Masa Domnului nu poate fi realizată în beneficiul tuturor, înainte să ne întâlnim cu Domnul nostru faţă în faţă, când sacramentele şi medierea vor dispărea în prezenţa ospăţului veşnic al gloriei.

Devoţiunile catolice. Centrul vieţii devoţionale catolice în toată bogăţia sa îl reprezintă celebrarea frecventă a euharistiei: auzirea Cuvântului proclamat şi primirea lui Cristos cel prezent în pâine şi în vin. Cele mai multe eparhii catolice vor permite zilnic celebrarea Misei în folosul enoriaşilor lor, chiar şi cu o participare redusă.

[35] Vezi <www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/gene-ral-docs/ rc_pc_chrstuni_doc_19930325_directory_en.html>; vezi şi Conferinţele episcopilor catolici din Anglia, Ţara Galilor, Irlanda şi Scoţia, *One Bread One Body,* Londra, Catholic Truth Society, 1998, <www.catholic-ew.org. uk/resource/obob/obob03.htm>.

Principala practică devoţională, promovată oficial de Biserică, în afara Misei, este oficiul zilnic al rugăciunilor cu psalmi şi al citirii Scripturii, adaptate după anul liturgic şi sărbătorile celebrare zilnic la Misa zilnică. Neoficial, există o seamă de practici care sunt permise sau încurajate.[36] Prima dintre acestea este studiul textelor biblice zilnice ca pregătire pentru celebrarea Cuvântului şi a sacramentului. Deseori predicatorii vor avea, în cadrul eparhiei, un grup de lectură, care îi va ajuta la pregătirea săptămânală a predicii din Duminica Misei. Grupurile de rugăciune ecumenice ale slujitorilor pot studia textele săptămânale, împărtăşite în lecţionarele comune folosite în multe biserici catolice, anglicane şi protestante, pentru a-şi adânci propria lor viaţă euharistică în folosul comunităţii şi al predicii lor.

Catolicii, atât cei din Apus, cât şi cei de la Răsărit, păstrează pâinea consacrată pentru comuniunea celor bolnavi. în Apus, devoţiunea faţă de Cristos cel prezent în pâinea consacrată s-a dezvoltat în moduri unice pentru tradiţia latină. In Evul Mediu, când numai câţiva laici se duceau la împărtăşanie şi primeau doar pâinea consacrată, oamenii participau la euharistie prin faptul că erau prezenţi la sărbătoare şi prin faptul că venerau elementele consacrate păstrate în clădirea bisericii sau purtate în procesiune pe străzile oraşelor. Acum, când se pune un accent mai mare pe devoţiunea biblică, pe primirea frecventă a împărtăşaniei şi pe păstrarea elementelor consacrate rămase, în primul rând pentru împărtăşirea celor bolnavi, aceste devoţiuni personale faţă de sacramentele păstrate au devenit mai puţin centrale, recomandându-se, astfel, un accent diferit.

Biserica recomandă acum ca, în contemplarea prezenţei lui Cristos înainte de împărtăşania păstrată, dorinţa pentru primirea ei, implicaţiile pentru comuniunea cu Cristos în viaţa credinciosului, rugăciunile şi lecturile biblice ale Misei - toate

[36] Congregation for Divine Worship, *Holy Communion and the Worship ofthe Eucharist Outside of the Mass,* <www.fargodiocese.org/EducationFormation/ Evangelization/Eucharist/HolyCommnionAndEucharisticWorshipOutside OfMass.pdf>.

acestea să fie punctul central al acestei devoţiuni. Timpul petrecut singur în biserică în prezenţa sacramentului binecuvântat este un timp prielnic de contemplare a lui Cristos şi de mulţumire pentru darul Său în împărtăşanie, care este o parte integrantă a vieţii de rugăciune a multor catolici. Cu toate că devoţiunea personală nu este o rugăciune liturgică oficială a Bisericii, este o parte consistentă a moştenirii pietăţii catolice apusene, care este centrată pe Cristos.
Potrivit catolicilor, celebrarea Cuvântului şi a sacramentului este izvorul şi culmea vieţii creştine. Viaţa de închinare a comunităţii este misterul central, în înţelegerea pe care catolicii o au cu privire la Biserică şi la unitatea bisericilor. Diferenţele care există între catolici şi alţi creştini sunt înrădăcinate în felul în care înţeleg ceea ce Cristos îi pretinde Bisericii, prin fidelitatea acesteia faţă de revelaţia Sa divină.

RĂSPUNSUL LUTERAN

Mă aflu, binenţeles, pe un teren comun cu fratele Jeffrey Gros, din moment ce şi el mărturiseşte că fiecare euharistie legitimă presupune producerea unei minuni cu elementele euharistice, pâinea şi vinul, la altar. Totuşi, în cazul său, punctul de plecare nu pare să îl reprezinte textele referitoare la Cină din Noul Testament, ci mai degrabă documentele de la Vatican II şi declaraţiile oficiului romano-catolic pentru învăţătură (magisteriu), care urcă până la Conciliul de la Trent şi chiar mai departe.
Gros loveşte drept la ţintă, arătând că problematicul termen „transsubstanţiere" înseamnă de fapt opusul a ceea ce se presupune că înseamnă în mod obişnuit. Acest termen provine din disciplina superioară a metafizicii, nu din domeniul chimiei sau al fizicii. însă totuşi puţini creştini din ziua de azi (printre care mă număr şi eu) sunt învăţaţi să aprecieze subtilităţile metafizicii.
în plus, apreciez accentul pe care îl pune pe faptul că Roma neagă prezenţa „locală" a Domnului în sacrament, dar încep să mă cutremur la gândul că Gros respinge prezenţa „trupească" a lui Isus (Da şi nu, frate! Trupul de pe altar şi din gurile şi inimile noastre este un trup real, care S-a născut din Măria, a atârnat pe cruce, a înviat din nou, chiar dacă astăzi este prezent

într-un mod supranatural!) şi pare că e gata să accepte reducerea prezenţei în „trup" la o prezenţă „personală". Să nu facem din darul sacramental altceva decât ceea ce Domnul însuşi afirmă că este (deşi sunt întru totul de acord că, acolo unde este trupul şi sângele lui Isus, sunt prezente şi sufletul Său uman şi divinitatea Sa veşnică).
Deşi dialogul luterano-romano-catolic a căpătat o nouă vigoare prin anii '60, discuţia dintre cele două părţi este încă în stadii preliminare. Am ajuns la curtoazie reciprocă, dar încă nu ne-am confruntat frontal unii cu ceilalţi la niveluri mai adânci. Dacă lucrul acesta se va întâmpla vreodată, voi încerca să descopăr, în dialog cu Gros şi cu coreligionarii săi, în ce măsură insistenţa Romei asupra faptului că „jertfa euharistică" nu adaugă nimic la jertfa de pe Calvar şi recunoaşterea de către luterani a faptului că jertfa binecuvântată este într-adevăr un „ospăţ sacrificial" - în ce măsură aceste concepţii pot să faciliteze depăşirea impasului în ce priveşte problema „jertfei", cu care s-au confruntat cele două tabere timp de aproape cinci secole. Dacă ar exista reconciliere în acest domeniu, atunci scopurile ecumenice ar fi, în mod surprinzător, aproape împlinite.
Editorii noştri ne-au cerut să raportăm poziţia noastră cu privire la sacramentul de la

altar atât la cristologie, cât şi la eclesiologie şi, sub ultimul titlu, Gros şi-a îndreptat atenţia direct asupra problemei sensibile a slujirii, urmând documentul *BEM* de acum douăzeci de ani. Deşi părinţii de seamă ai luteranismului (Luther, Gerhard şi Walther, din partea Sinodului Missouri) au susţinut că numai un slujitor ordinat (în limbajul luteran uzual, un pastor) poate celebra în mod legitim sfânta împărtăşanie, unii luterani, vai!, s-au îndepărtat de acest consens, îngăduind în anumite circumstanţe celebrarea ei de către laici. După cum citesc în Noul Testament, Domnul nostru i-a însărcinat pe apostoli (nu pe laici!) să celebreze ritul pe care L-a instituit, iar apostolatul s-a prelungit în oficiul de episcop-prezbiter, atestat în Faptele apostolilor şi în epistole. Luteranii ortodocşi susţin că celebrantul sacramentului nu trebuie să fie doar un slujitor, iar nu un laic, ci şi un *clehc-bărbat,* întrucât (luând în considerare gestul lui Cristos



de a alege doar apostoli de sex masculin, împreună cu învăţătura şi practica apostolice) nu recunoaştem nicio femeie ca deţinătoare legitimă a acestui oficiu. Asupra acestui punct cădem de acord şi eu, şi Gros - totuşi mă decepţionează, pentru că nu poate să-mi recunoască calitatea de slujitor legitim, considerând că nu mă situez propriu-zis în „succesiunea apostolică", din moment ce luteranii din America de Nord se bucură doar de succesiunea prezbiterială, nu şi de cea episcopală, iar Roma susţine că noi nu „intenţionăm" să transmitem oficiul pe care l-a instituit Cristos. Chiar dacă, în anumite privinţe, mă apropiu de un alt coautor, realitatea dureroasă a diviziunii creştine se adânceşte în mod dramatic.

RĂSPUNSUL REFORMAT

Oamenii cred adesea că interpretarea reformată şi cea romano-catolică a euharistiei sunt complet diferite. Totuşi, în puncte importante, teologia sacramentală a lui Jean Calvin este într-adevăr similară cu poziţia catolică. Există diferenţe, cu siguranţă, însă terenul comun face ca discuţia consistentă dintre catolici şi reformaţi să fie un scop demn de urmat.

Fratele Jeffrey Gros identifică corect unele chestiuni care îi despart pe catolici de protestanţi. Aceste chestiuni includ modul prezenţei lui Cristos în sacrament şi modul în care jertfa lui Cristos pe cruce este asociată cu jertfa de la Misă. în aceste două chestiuni, există deosebiri semnificative între reformaţi şi catolici, însă Gros identifică şi alte afirmaţii catolice pe care tradiţia reformată le susţine ferm. Acestea includ dragostea lui Cristos, care este revărsată peste închinători în sacrament, hrana de la ospăţul euharistie şi proclamaţia de la Cină.

Explicaţia scurtă, dar succintă, dată de Gros transsubstanţierii este de mare ajutor ca element de comparaţie cu poziţia reformată. Potrivit catolicilor, acest concept exprimă încrederea nestrămutată că Cristos este prezent în Misă nu printr-o alchimie de sorginte magică, nici în sensul localizării spaţiale, ci prin

realitatea prezenţei relaţionale a lui Cristos. Când Gros afirmă: „catolicii vor susţine cu tenacitate credinţa că Cristos ne este oferit de bunăvoie prin iniţiativa minunată a lui Dumnezeu, prin puterea Duhului Sfânt", oricare credincios reformat, ancorat în

teologia sacramentală calvinistă, ar putea spune simplu: „Amin!" După cum s-a exprimat, de fapt, teologul reformat David Willis, problema nu este faptul că transsubstanţierea este o idee prea radicală, ci că nu este suficient de radicală; aceasta nu proclamă pe deplin elementele comune, pământeşti precum pâinea şi vinul drept mijloace prin care suntem uniţi cu Cristos.[37] Teologia sacramentală reformată, pe linia lui Jean Calvin, recunoaşte unirea lui Cristos şi a credinciosului la Cină, prin puterea Duhului Sfânt.

Cea mai semnificativă breşă între perspectiva catolică şi cea reformată cu privire la Cina Domnului este legată de semnificaţia jertfei lui Cristos. Fratele Gros spune că euharistia este atât o reprezentare a jertfei lui Cristos, cât şi o perpetuare a jertfei Sale. Deşi tradiţia reformată susţine cu încântare re-prezentarea, în calitate de memorial, a patimilor şi a morţii lui Cristos, la Cină, nu susţine ideea unei jertfe euharistice care perpetuează jertfa de pe cruce. Formula de la Conciliul al II-lea de la Vatican susţine că Isus a instituit Cina „pentru a perpetua jertfa de pe cruce de-a lungul veacurilor până la venirea Sa". Teologia reformată accentuează nu doar caracterul jertfei lui Cristos ca fiind o-dată-pentru-totdeauna, ci şi irepetabilitatea acestei jertfe.

Angajamentul clar pe care Biserica Romano-Catolică 1-a dovedit faţă de discuţiile ecumenice şi bilaterale de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace este un semn puternic şi încurajator că, deşi există diferenţe semnificative între comunităţile creştine, Biserica Catolică doreşte să păstreze deschiderea pentru dialogul cu alte biserici.

[37] David E. Willis, Notes *on the Holiness of God,* Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 93.

RĂSPUNSUL BAPTIST

Am considerat edificatoare expunerea pe care fratele Jeffrey Gros a făcut-o credinţelor catolice cu privire la Cina Domnului. Este simplă şi la obiect, dar şi bine documentată şi paşnică. în plus, clarifică în mod salutar unele concepţii greşite larg răspândite despre doctrina catolică a euharistiei. Orice om familiarizat cu teologia catolică trebuie să se întrebe dacă interpretările lui Gros privitoare la doctrina catolică sunt identice cu cele ale magisteriu-lui sau dacă sunt interpretările sale personale, nu neapărat împărtăşite de magisteriul bisericesc. Am ales să îi acord prezumţia de nevinovăţie şi să cred că ceea ce spune el în eseu este, într-adevăr, învăţătura catolică oficială. în acest caz, sunt mult mai relaxat.

Ca teolog într-o biserică liberă, încă nu pot accepta ideea prezenţei trupeşti a lui Cristos în elementele euharistice. Totuşi, deţin acum un arsenal împotriva argumentului invocat de unchiul meu fundamentalist, care susţine că enoriaşii catolici „venerează mâncarea". (Desigur, am corectat acest argument înainte să citesc eseul lui Gros, însă explicaţia pe care o dă ideii prezenţei trupeşti a lui Cristos este foarte utilă în combaterea unor asemenea distorsiuni populare.) Prăpastia dintre înţelegerea obişnuită din bisericile libere cu privire la Cina Domnului şi învăţătura catolică (aşa cum este ea prezentată de Gros) este încă imensă şi adâncă. Dar nu este chiat atât de largă şi de adâncă pe cât cred unii protestanţi şi catolici.

în primul rând, dacă l-am înţeles pe Gros corect, ideea că euharistia presupune o a doua jertfă a lui Cristos pe altar nu face parte din învăţătura catolică. Este o re-prezentare a jertfei o-dată-pentru-totdeauna a lui Cristos, făcând prezentă jertfa, fără repetarea acesteia. Concepţia aceasta e mult mai potrivită decât ceea ce cred cei mai mulţi protestanţi că defineşte credinţa catolică. Aceasta ridică totuşi întrebări vizavi de moartea ispăşitoare a lui Cristos o-dată-pentru-totdeauna, însă, în expunerea lui Gros, cel puţin un obstacol major este înlăturat din calea înţelegerii protestant-catolice.

Revin acum asupra transsubstanţierii. Apreciez accentul pe care îl pune Gros pe misterul prezenţei trupeşti a lui Cristos, însă protestanţii, probabil, vor considera întotdeauna misterul acesta mult prea misterios. De asemenea, vor considera că un asemenea mister nu este necesar în condiţiile în care harul lui Cristos poate fi experimentat, iar Cristos, întâlnit în mod personal fără ca elementele să sufere vreo schimbare.

Un aspect al Cinei Domnului pe care Gros nu îl dezbate în mod corespunzător este importanţa credinţei. Aceasta e importantă cel puţin pentru protestanţi. „Şi fără credinţă este cu neputinţă să fim plăcuţi Lui" (Evrei 11:6). Protestanţii trăiesc cu impresia că, în teologia catolică, este posibil să primeşti harul lui Dumnezeu, prin sacramentul euharistiei, fără credinţă (atât timp cât cineva nu se împotriveşte harului). Această doctrină despre *ex opere operato* este probabil cea mai însemnată piatră de poticnire pentru protestanţi. Mai mult decât orice altceva în doctrina catolică a Cinei Domnului, acest aspect e la limita introducerii unui element magic în sacrament.

Discuţia lui Gros despre importanţa dialogului interdeno-minaţional este încurajatoare. Desigur, putem înţelege credinţa celorlalţi şi invers prin întâlniri directe şi discuţii libere şi sincere, între timp, multe biserici libere îi invită pe toţi cei care cred în Isus Cristos la Cină de dragul unităţii spirituale adevărate, care

transcende diferenţele intelectuale de interpretare. Faptul de a interzice împărtăşirea sacramentală comună pe baza dezacordurilor asupra naturii Cinei Domnului ni se pare ciudat. Sunt doi oameni care gândesc exact la fel despre acest act? Nu suntem ofensaţi de comuniunea închisă a catolicilor, dar o considerăm ciudată şi exclusivistă. Aceasta plasează înţelegerea intelectuală mai presus de părtăşia dintre ucenicii lui Isus Cristos.

RĂSPUNSUL PENTICOSTAL

Sunt fascinat de diferenţele dintre autorii acestui compendiu în abordarea subiectului. în timp ce scriitorul luteran John Stephenson dedică o mare parte din eseul său analizei ramificaţiilor cristologice a sacramentologiei, autorul romano-catolic, fratele Jeffrey Gros, începe şi încheie cu întrebarea despre unitatea Bisericii. Potrivit cu concepţia „catolică" a tradiţiei sale teologice, Gros leagă celebrarea euharistiei de chestiunea comuniunii şi a ecumenismului - sau a lipsei lor, din cauza divergenţelor mari cu privire la Masa Domnului. Aşadar, începând cu citarea scopului comun al mişcării ecumenice, aşa cum este exprimat în documentul primordial al Consiliului Mondial al Bisericilor, *BEM,* dă tonul reflecţiilor sacramentale ale acestui ecumenist celebru.

Gros redă în mod succint şi explicit dilema ecumenistă cu privire la Masa Domnului: „De fapt, avem păreri împărţite cu privire la Cina Domnului tocmai din cauza ataşamentului nostru acerb faţă de Cristos şi a înţelegerii pe care o avem asupra relaţiei Bisericii în rolul unic mediator al lui Cristos în mântuire." Durerea provocată de divergenţe se adânceşte cu cât îl iubim pe Cristos mai mult şi dorim să afirmăm unitatea noastră cu Domnul şi cu poporul Domnului.

Lucrul care mă mai impresionează în eseul lui Gros este faptul că subliniază în mod pragmatic spiritualitatea catolică trăită, mai degrabă decât pe declaraţiile doctrinare (care nu lipsesc în cazul bisericii cu o atât de lungă tradiţie a reflecţiei teologice la cel mai înalt nivel academic şi eclesial). Noul catehism a devenit astfel o sursă importantă

pentru prezentarea înţelegerii postsinodale actuale cu privire la Cina Domnului. Ca teolog protestant, la mijlocul anilor '90, am avut memorabila experienţă de a petrece un an întreg, ca cercetător rezident, într-un institut romano-cato-lic, Institutul pentru cercetări ecumenice şi culturale din cadrul Benedictine St John's University, Collegeville, Minnesota. Deşi mi s-a interzis să particip la părtăşia euharistică - şi am simţit durerea la fel de profund ca şi gazdele mele catolice -, am fost binecuvântat zilnic de spiritualitatea sacramentală şi liturgică permanentă. Eseul lui Gros respiră acelaşi aer, iar pentru mine ca teolog protestant, aceasta este una dintre numeroasele lecţii inestimabile.
Deşi autorul rezumă în mod cuprinzător şi util şi evaluează interpretarea sacramentală actuală a bisericii sale, am căutat ceva mai multe dezbateri cu privire la felul în care anumiţi teologi catolici contemporani, precum Karl Rahner şi Edward Schillebeeckx, printre alţii, au dezvoltat o înţelegere „simbolică" a sacramentului, în general, şi a euharistiei, în mod special. Aceste încercări i-au ajutat pe mulţi catolici, la fel ca şi pe ceilalţi creştini, să aprecieze temele principale ale teologiilor mai vechi care, aşa cum observă pe bună dreptate autorul, au operat cu ceea ce este acum o ontologie învechită şi o concepţie depăşită despre lume şi viaţă. In plus, m-am mai aşteptat şi la o discuţie mult mai specifică despre relaţia dintre euharistie şi eclesialitate: ce anume face ca Biserica să fie Biserică? în teologia şi eclesiologia catolice şi, în mod similar, în tradiţia creştină răsăriteană, celebrarea sacramentului nu este doar ceva ce face Biserica, ci, într-un sens real, „euharistia face Biserica". Biserica este acolo unde se celebrează euharistia sub autoritatea unui episcop.

CONCEPŢIA LUTERANĂ

John R. Stephenson

în urmă cu un secol, George Tyrell a lansat o acuzaţie faimoasă împotriva lui Adolf von Harnack, prinţul teologilor protestanţi liberali, recunoscut pentru negarea divinităţii lui Cristos şi a ispăşirii Sale vicariante şi pentru descrierea lui Isus cel „istoric" ca fiind doar un om obişnuit care a vorbit doar despre paternitatea Tatălui şi despre fraternitatea omului. Tyrell 1-a acuzat pe Harnack de faptul că „a privit în urmă prin nouăsprezece secole de întunecime catolică" pentru a găsi „doar reflexia unei feţe protestante liberale, văzută pe fundul unei fântâni adânci"[1].
Conştienţi când trebuie că „nimeni nu cunoaşte deplin pe Fiul, afară de Tatăl" (Matei 11:27), ar trebui să ne ferim să-I impunem lui Isus, Domnul nostru, limitările la care sunt supuşi toţi ceilalţi oameni. Am putea aşadar să ne aşteptăm ca Cina Sa să transceandă termenii şi condiţiile aplicate la toate celelalte forme de ospitalitate umană.
Totuşi prejudecăţile mor greu, cu urmarea că numeroşi cercetători încă îşi impun cu îndârjire preconcepţiile (moderniste) cu privire la cristologia Noului Testament. Deja din liceu

[1] George Tyrell, *Christianity at the Crossroads,* Londra, Darton, Longmans & Green, 1909, p. 44.

am învăţat de la un urmaş învăţat al lui Rudolf Bultmann că Biserica apostolică primară din Ierusalim susţinea o cristologie adopţionistă. Potrivit acestei concepţii, omului Isus I S-a permis o relaţie specială cu Dumnezeu la învierea Sa (aceasta fiind considerată mai mult un eveniment petrecut în inimile ucenicilor Săi, decât ceva ce chiar s-a întâmplat cu trupul Său mort).

In Biserica antică, adopţionismul era mai mult o poziţie minoritară, iar principalul său susţinător, Pavel de Samosata, a fost defăimat multe secole după condamnarea sa oficială din 268 d.H. în perioada iluminismului timpuriu, adopţionismul renăscut a început ofensiva în trunchiul unitarian care s-a rupt de prezbiterianismul englez. Trei secole mai târziu, cristologia adopţionist-unitariană a lui Pavel de Samosata, devenise o constantă în marile bisericile importante ale creştinismului apusean. Mulţi teologi, în consecinţă, adoptă concepţia că relaţia lui Cristos cu Dumnezeu diferă de a noastră doar în grad, nu în esenţă. Cei care îmbrăţişează acest tip de cristologie puternic reducţionistă nu se pot aştepta să înţeleagă ritul instituit în camera de sus ca o revărsare a cerului pe pământ.
Profesorul meu de teologie biblică din liceu recunoaşte că toate cele trei evanghelii sinoptice au depăşit parametrii unei cristologii adopţioniste. Toate trei, spunea el, pivotează în jurul noţiunii de întrupare, dar susţinea că Pavel şi Ioan au dus această tendinţă la cel mai înalt grad. Ambii s-ar fi folosit de sursele mitologice păgâne şi de gândire gnostică pentru ca să-L prezinte pe Isus (destul de incorect) ca o fiinţă divină preexistentă care a coborât în timpul şi spaţiul acestei lumi; L-au zugrăvit ca fiind Dumnezeul-om care a vorbit despre mistere şi a înfăptuit minuni şi S-a dat pe Sine ca răscumpărare pentru mulţi.
Din moment ce toţi aceia care au contribuit la realizarea acestui volum, alături de publicul nostru ţintă, acceptă inspiraţia Sfintelor Scripturi şi, astfel, îi recunosc acurateţea şi se supun autorităţii ei, nu e nevoie acum să contestăm în detaliu premisele şi concluziile şcolii de istorie-a-religiilor, aşa cum sunt redate pe scurt în paragraful de dinainte. Dar merită să reflectăm la faptul că nicio carte sau niciun strat al Noului Testament nu urmează

vreodată ideile lui Pavel de Samosata în descrierea lui Isus din Nazaret ca un „simplu om *[psilos anthropos]"* (de aici şi erezia psiloantropismului). Mult mai la subiect, documentele cele mai vechi din Noul Testament (epistolele lui Pavel) se lansează în dispută cu o cristologie foarte elevată. Singurul Cristos pe care II cunoaşte Pavel este Fiul preexistent al lui Dumnezeu, care, la împlinirea vremii, s-a născut din femeie (Galateni 4:4) şi a luat înfăţişarea cărnii păcătoase (Romani 8:3).
Pavel a trebuit să facă eforturi uriaşe ca să-i convingă pe galateni de justeţea concepţiei sale despre justificare şi să îşi revendice autoritatea apostolică în ochii convertiţilor sceptici din Corint. Totuşi, în privinţa unei convingeri fundamentale, Pavel n-a fost nevoit să vină cu argumente, ci putea miza pe consensul entuziast pe care-1 împărtăşea cu toate comunităţile creştine rispite cărora li se adresa. Deoarece îşi începe epistolele cu o variantă a binecuvântării plină de putere: „Har şi pace de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul Isus Cristos", Pavel îl plasează în mod semnificativ pe Isus cel răstignit şi înviat - fără niciun *dacă, dar* sau *poate* - în jumătatea „divină" a Bisericii. Pe scurt, „Isus este Domnul" (1 Corinteni 12:3). Aşa cum nu-L confundă pe singurul Dumnezeu cu „mulţi «dumnezei»" din lumea gre-co-romană antică, tot aşa deci îl separă complet pe cel care e „un singur Domn: Isus Hristos" de acei „mulţi «domni»" care oprimă viaţa noastră decăzută (vezi 1 Corinteni 8:5-6). După cum bine se ştie, Pavel nu concepe „domnia" lui Isus în acord cu potentaţii lumii sau, de exemplu, în acord cu diferitele grade ale aristocraţiei britanice (care, începând de la ducii din vârf până la baronii de la bază, obişnuiau cu toţii să stea în Camera „Lorzilor"[2] înainte de Tony Blair). Ba dimpotrivă, un studiu atent al imnului cristologie din Filipeni (2:6-11) va conchide probabil că „Domnul Isus" despre care vorbeşte Pavel este singurul om care poate revendica pentru sine cuvântul ebraic din patru litere, cunoscut şi sub denumirea de *tetragrammaton,* care, de obicei,

era transcris în forma „Iehova", dar care acum se citeşte Yahweh (compară Filipeni 2:10

[2] Sau „domnilor", din engl. *lords* (n.tr.).

cu Isaia 45:23). După cum s-a exprimat Martin Luther: „acest om este Dumnezeu; acest Dumnezeu este om"[3]. Aşadar, nici Ioan, în cea de-a patra evanghelie, nici Conciliul de la Niceea, în faimosul său crez nu au putut propune o cristologie mai măreaţă decât cea predicată de Pavel.

Un teolog luteran nu poate să considere aceste prime reflecţii asupra cristologiei ca fiind deplasate, într-un eseu dedicat ritului pe care vechii luterani îl numeau, de obicei, sacramentul de la altar sau Cina Domnului, căreia luteranii nord-americani, sub influenţa anglicană, deseori îi spun Sfânta împărtăşanie. Nu este întâmplător faptul că, în documente normative scrise între 1530 şi 1577, mărturisirile de credinţă luterane (cunoscute sub numele de *Cartea concordiei* [acordului])[4] atacă în mod direct cristologia inferioară a lui Pavel de Samosata.[5] Mai mult, în principala lor declaraţie referitoare la subiectul cristologiei, aceste mărturisiri de credinţă îi iau apărarea, în mod categoric, lui Chirii din Alexandria în controversa cu Nestorie[6], care a înţeles umanitatea lui Cristos ca pe o entitate ce operează cvasiautonom faţă de persoana Sa divină. Nestorie a creat o ruptură între Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Măriei, cu urmarea că a considerat-o pe Măria doar mamă a lui Cristos-omul. Chirii, spre deosebire de Nestorie, a mărturisit unitatea persoanei Cuvântului făcut trup, Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Măriei, cu urmarea că Măria este *Theotokos,* Mama lui Dumnezeu.

[3] *Babylonian Captivity ofthe Church,* 1520, în *Luther's Works,* ediţia americană [de aici încolo citat ca AE -American Edition], 55 voi., Philadelphia, Fortress Press; St Louis, Concordia Publishing House, 1955, 36: p. 35.

[4] Voi cita din *The Book of Concord: The Confessions ofthe Evangelical Lutheran Church,* ed. Theodore G. Tappert et al., Philadelphia, Fortress, 1959, de aici încolo citată ca Tappert. Primatul lucrării lui Tappert este contestat de Robert Kolb şi Timothy J. Wengert, ed., *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Minneapolis, Fortress Press, 2000.

[5] Vezi *Confesiunea de la Augsburg,* art. 1, „The Samosatenes, old and new"; şi *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.16. (Tappert, p. 28, 594).

[6] *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.15 şi urm. (Tappert, p. 594 şi urm.). Observaţi susţinerea puternică a titlului Măriei ca Mamă a lui Dumnezeu (şi virginitatea ei perpetuă) în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 8.24.

Deja în 1519, în cursul meditării asupra imnului cristologie din Filipeni 2, Luther a îmbrăţişat tiparul cristologiei dezvoltate în Biserica antică de Chirii din Alexandria.[7] In cursul disputei cu Zwingli şi ceilalţi teologi pe marginea prezenţei reale, Luther a pătruns mult mai adânc în acest tipar. Al doilea teolog al lute-ranismului, o figură majoră a generaţiei ce a urmat după moartea lui Luther, Martin Chemnitz, a scris cea mai importantă lucrare a luteranismului despre cristologie, în care Chirii din Alexandria este cel mai citat părinte al Bisericii.[8] Chemnitz, elogiat ca „al doilea Martin", a fost principalul autor al declaraţiei fundamentale şi oficiale, cu un puternic accent chirilian, în materie de cristologie, care se găseşte în articolul al optulea din *Formula concordiei.*

Cristologia eminamente luterană poate fi rezumată astfel: deşi Isus va poseda veşnic trupul uman adevărat şi sufletul pe care şi L-a asumat în pântecele Măriei la momentul vestirii naşterii Sale, nu putem limita inegalabila Sa umanitate sacră potrivit limitelor întâlnite în experienţa obişnuită a omului. Pe de-o parte, sufletul şi trupul Său subzistă într-o „unitate personală sau ipostatică" cu eternul Fiu al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, umanitatea Sa se bucură de o „comuniune" reală cu divinitatea Sa (fiind ca un lingou de fier în cuptorul divinităţii). Şi, în al treilea rând, proprietăţile sau atributele divine sunt comunicate naturii umane a lui Isus, inclusiv

„măreţia divină", care îi permite, ca om, să cunoască şi să aibă putere asupra tuturor lucrurilor şi să fie prezent după cum vrea şi acolo unde vrea. Deşi credincioşii reformaţi, anglicani, evanghelici şi penticostali nu au de-a face cu Pavel de Samosata şi cu alţii care neagă întruparea Fiului lui Dumnezeu, ei au fost, sunt şi vor rămâne şi în viitorul apropiat profund străini de cristologia din *Formula concordiei,* pe care luteranismul o împărtăşeşte mai ales cu Ortodoxia răsăriteană. Din câte cunosc eu, numai Ortodoxia, dintre celelalte ramuri ale creştinismului,

[7] Vezi Tom G. A. Hardt, *On the Sacrament ofthe Altar,* cap. 3, „The Sacrament |' Does Not Coincide with the Omnipresence of the Body of Christ".

[8] Martin Chemnitz, *The Two Natures in Christ,* trad. J. A. O. Preus, St Louis, | Concordia Publishing House, 1971, p. 542.

mai este întru totul de acord cu convingerea luterană privitoare la omniprezenţa Domnului nostru în acord cu natura Sa umană. Pavel, nu Luther sau oricare dintre părinţii Bisericii, a fost primul care a vorbit despre faptul că „Cina Domnului" (1 Corin-teni 11:20) este „Cina DOMNULUI", astfel încât Actorul principal în acest rit este Isus cel glorificat şi aşezat la dreapta lui Dumnezeu, care (deşi în ascuns) îşi confruntă Biserica adunată în slava sfântă, făcând ca pâinea să fie trupul Său jertfit şi vinul, sângele Său jertfit şi dând aceste lucruri sfinte să fie mâncate şi băute în folosul persoanelor credincioase care se căiesc, dar şi în scopul pedepsirii acelui necredincios care nu se căieşte. Atunci când a apărat această doctrină împotriva lui Andreas Karlstadt, Ulrich Zwingli şi Johannes Oecolampadius, între anii 1525 şi 1530, Luther a demonstrat (destul de convingător, din punctul meu de vedere) felul în care avertizările solemne ale lui Pavel din 1 Corinteni 11:27-32 (care prezintă un comentariu apostolic cu privire la cuvintele de instituire ale lui Cristos, citate în 1 Corinteni 11:23-25) au sens doar pe baza presupoziţiei că atât Isus, cât şi Pavel localizează „prezenţa reală" a lui Cristos în elementele euharistice consacrate şi nu numai în inimile celor ce se împărtăşesc din ele. Eroul luteran din Silesia secolului al XlX-lea, Johann Gottfried Scheibel (care a fost destituit din funcţia de profesor universitar de către un rege reformat care îl persecuta), a urmat învăţătura lui Luther, arătând că, în conformitate cu 1 Corinteni 10:16, trupul şi sângele lui Cristos sunt primite prin acţiunea de a mânca şi de a bea, care înseamnă că Pavel înţelegea cuvintele Domnului în sensul lor cel mai evident, având ca efect faptul că pâinea consacrată *este* trupul Său şi vinul consacrat *este* sângele Său. Cu alte cuvinte (şi cu scuzele de rigoare pentru tonul polemic care însoţeşte inevitabil luteranismul ferm), exegeza onestă poate înţelege 1 Corinteni 10:16 doar în sensul luteran, nu în sensul reformat.

Marea dispută dintre Luther şi Zwingli, care a fost menţinută ani la rând prin schimbul de tratate importante între cei doi şi care a culminat la dramaticul Colocviu de la Marburg, din 1529, alcătuiesc un episod important în istoria Bisericii. Propriul meu studiu despre această controversă m-a convins, în acord cu mărturia Noului

Testament, că - vorbind deschis - Luther a avut dreptate, iar Zwingli a greşit. în acelaşi timp trebuie să recunosc cu tristeţe corectitudinea remarcii episcopului anglican Michael Marshal, care spune că, deşi Luther câştigase bătălia, Zwingli începuse să câştige războiul. La urma urmei, cu excepţia probabil a unei treimi dintre anglicani, Zwingli şi-a extins foarte mult influenţa asupra protestantismului mondial. Şi oricât de dureros ar fi să recunosc această chestiune, începând cu secolul al XVII-lea, Luther a pierdut continuu războiul pentru prezenţa reală chiar şi în comunitatea

care i-a purtat numele, în mod ciudat, deşi a realizat una dintre cele mai puternice formulări luterane cu privire la prezenţa reală în *Apologia confesiunii de la Augsburg,* din 1531[9], Philipp Melanchthon şovăia pe atunci în ce priveşte acceptarea acestei doctrine. Astfel, în 1534 a călătorit la Kassel pentru negocierile cu partida „reformată" condusă de Martin Bucer, descriindu-se pe sine în corespondenţa personală ca „emisarul unei păreri străine *[nuntius alienae sententiae]".* în timpul vieţii lui Luther, Melanchthon nu a fost personal de acord cu părerea lui Luther (împărtăşită de vechea tradiţie) conform căreia consacrarea - recitarea de către celebrant a cuvintelor de instituire ale lui Isus - afectează prezenţa trupului şi a sângelui Său pe altar. Melanchthon a atacat practicile liturgice ale lui Luther ca fiind „închinare în faţa pâinii", a discreditat faptul că el consuma în mod reverenţios toate elementele consacrate care nu au fost distribuite la o anumită celebrare şi a redus prezenţa trupului şi a sângelui Domnului în momentul primirii elementelor, pe care le-a asociat cu trupul şi cu sângele Său, dar nu le-a identificat în mod direct cu acestea. După moartea lui Luther, Melanchthon a ajuns să respingă cu sarcasm, în mod public, doctrina şi practica lui Luther, astfel încât şi-a încheiat cariera, prin urmare, ca un semicalvinist. Acei luterani (numeroşi) care îl urmează pe Melanchthon şi nu pe Luther în teologia lor sacramentală sunt mult mai aproape de anglicanii evanghelici şi de reformaţi decât îşi dau seama.

[9] *Apologia confesiunii de la Augsburg,* art. 10, p. 2: „Şi Vulgarius, care ni se pare a fi un posibil autor, spune clar că «pâinea nu este doar o reprezentare, ci este realmente transformată în carne»" (Tappert, p. 179).

Recunosc că, în ce priveşte sacramentul de la altar, luteranii sunt împărţiţi între adepţii lui Luther, pe de-o parte, şi cei ai lui Melanchthon (= filipişti), pe de alta, şi deplâng superioritatea numerică a celui de-al doilea grup. Totuşi trebuie să recunosc că „luteranii autentici" sunt credincioşi mărturiei lui Luther şi *Cărţii concordiei,* dar şi că - şi acesta este factorul decisiv - poziţia lui Luther este în acord cu (1) cuvintele lui Cristos şi ale lui Pa vel şi (2) cu mărturia aproape unanimă a Bisericii antice.

Se prea poate ca primele cuvinte ale lui Isus cel întrupat care au fost scrise în Scripturile Noului Testament - cuvinte de instituire a Cinei aşa cum au fost ele înregistrate de Pavel şi de evangheliştii sinoptici - să fie, de fapt, prima linie de apărare împotriva unei cristologii adopţioniste, inferioare. Isus cel care a inoculat atât de dramatic cuvinte şi gesturi noi şi nemaiîntâlnite în ultimul Paşti pe care 1-a celebrat în cercul de ucenici gândeşte despre Sine ca fiind tocmai opusul „unui om obişnuit *[psilos anthropos]".* Pe de-o parte, Isus îşi vede propria moarte (care, în viziunea iudaică din acea vreme, are loc în aceeaşi zi cu instituirea euharistiei) ca pe o moarte ispăşitoare. Pe de altă parte, atunci când le porunceşte apostolilor (şi, astfel, tuturor slujitorilor apostolici din viitor) să continue celebrarea acestui rit, EI prevede cât se poate de clar formarea viitoare a Bisericii Sale. Este mult prea uşor să trecem cu vederea faptul că Cel care rosteşte aceste cuvinte Se consideră pe Sine a fi Dumnezeu. Niciun evreu pios nu s-ar fi gândit vreodată să bea sânge, cu atât mai puţin să le poruncească altora să bea propriul Lui sânge. Numai Dumnezeu cel care în trecut le-a interzis să bea sânge poate să anuleze acea poruncă. Astfel, Domnul care le cere apostolilor Săi (şi tuturor celor care se vor împărtăşi în viitor la altar) să îi bea sângele trebuie să fie ori Dumnezeu în trup, ori un blasfemator. Cuvintele de instituire demonstrează că unul mai mare decât Solomon şi decât templul pe care 1-a construit e aici (Matei 12:42, 6), unul al cărui „Eu" poate să modifice vechea lege (Matei 5:21-48) şi să instituie un rit liturgic de o eficacitate supranaturală care să fie respectat până

la sfârşitul veacurilor.
în teologia recentă, orientată spre ecumenism (uneori chiar şi în lucrările scriitorilor romano-catolici!), argumentul a fost că,



prin cuvintele „acesta este trupul Meu", Isus a vrut să spună „acesta sunt Eu". Cu alte cuvinte, se afirmă că Isus dorea doar să îi înveţe despre prezenţa sa *personală* în sacramentul binecuvântat, nu despre prezenţa Sa *trupească.* Mulţi ecumenişti (din toate confesiunile şi denominaţiile apusene mari) consideră că recunoaşterea comună a prezenţei *personale* a Domnului în Cină ar trebui să ne permită să trecem peste disputele dure de altădată cu privire la presupusa Sa prezenţă *trupească* astfel încât toţi creştinii să poată împărtăşi o masă euharistică comună ca împlinire a rugăciunii lui Isus din Ioan 17.
Deşi mărturisesc (împreună cu Luther) credinţa în prezenţa *personală* a lui Isus Cristos, Dumnezeu-omul nedivizat, în celebrarea sfintei comuniuni, accentuez faptul că prezenţa Sa *reală* în sfântul sacrament nu trebuie să fie înţeleasă ca opusul unei prezenţe/î'ch'ye, *ireale,* ci ca o abreviere pentru prezenţa Sa *corporală.* Şi susţin împreună cu Luther că aceasta este doctrina, nu numai a lui Pavel, ci şi a lui Isus cel pământesc (şi ceresc). Şcoala de istorie-a-religiilor a recunoscut că Pavel a înţeles Cina Domnului în acest mod, însă i-a respins doctrina ca fiind o intruziune a gândirii păgâno-gnostice în cercurile creştine timpurii. Acest itinerar nu poate fi luat permanent în considerare de evanghelici, care operează cu o concepţie înaltă despre Scripturi şi pe care îi invit, aşadar, să-şi reconsidere poziţia reformată istorică.
Piatra de poticnire importantă în calea reducerii - convenabile din punct de vedere ecumenic - a prezenţei reale la cea personală se găseşte în terminologia aleasă anume de Domnul în camera de : sus, unde a preînscenat marile Paşti pe care 1-a împlinit pe cruce (Luca 9:31). Isus a folosit limbajul cultului sacrificial din Vechiul Testament atunci când a numit pâinea „trup" şi vinul „sânge" (cf. Deuteronomul 12:27). Dacă ar fi dorit să îi înveţe doar despre prezenţa Sa personală în celebrările viitoare ale sfintei împărtăşanii, în care elementele funcţionează doar cu valoare simbolică, ar fi putut să o facă cu uşurinţă, folosind în sensul acesta limbajul pe care 1-a folosit în Matei 18:20 şi 28:20: „în timp ce mâncaţi şi beţi pâine şi vin, în genul unei parabole, în amintirea Mea, Eu voi fi în mijlocul vostru." E curios faptul că Domnul

a decis să vorbească altfel, în terminologia din Deuteronomul 12:27, care poate fi interpretat atât de uşor în sensul înţeles în unanimitate de romano-catolici, ortodocşi şi luterani. Hermann Sasse, un luteran din secolul al XX-lea care, cel puţin în ce priveşte prezenţa reală, se situează cu fermitate în aripa luterană a Bisericii, obişnuia să spună că, având în vedere faptul că Cristos, de obicei, îşi continua pildele aparent obscure cu o explicaţie clară, a omis să facă acest lucru în cazul cuvintelor sacramentale pe care le-a rostit la Ultima Cină. Motivul acestei omisiuni este că a intenţionat şi intenţionează ca aceste cuvinte să fie luate în sensul lor deplin, nu în sensul lor cel mai sărac. Luther a insista că, dacă Isus ar fi dorit să pregătească o cină comemorativă care să facă uz de simboluri ale trupului şi sângelui Său (absente), era bine să I se fi sugerat să păstreze mâncarea de la Pastile tradiţionale, pentru că mielul măcelărit ar fi fost un simbol mult mai potrivit pentru trupul şi sângele Său decât sunt elementele euharistice inanimate.[10] Când sunt atent la cuvintele rostite în camera de sus pe care Cristos continuă să le rostească prin slujitorii Săi ordinaţi la altar, pot doar să fiu de acord cu riposta dură a romancierei Flannery O'Connor faţă de reflecţiile sacramentale „progresiste" ale romancierei Mary McCarthy din perioada care a urmat după Conciliul al II-lea de la

Vatican. Considerând mai înainte (în mod exagerat!) că gazda consacrată este Duhul Sfânt în persoană, ca „cea mai portabilă persoană din Trinitate", McCarthy ajunge acum să considere gazda „un simbol, şi încă unul destul de bun". „Eu [Flannery] am spus, apoi, cu o voce tremurândă: «Ei bine, dacă-i numa' un simbol, dă-1 dracului!»"[11] O înţelegere simbolică a elementelor li s-ar fi dovedit de folos Părinţilor Bisericii din secolul al II-lea, care au trebuit să se confrunte cu acuzaţia că, pentru euharistiile săvârşite în ascuns, creştinii comiteau o crimă ritualică din cauza „canibalismului" pe care îl presupunea mâncatul trupului şi de băutul sângelui.

în mod remarcabil, nici Ignaţie, nici Iustin, nici Irineu nu au urmat calea celei mai slabe rezistenţe adoptate de Mary McCarthy, ci, ca să-1 citâm doar pe Irineu, au mărturisit că „euharistia este trupul Mântuitorului nostru Isus Cristos, trupul care a pătimit pentru păcatele noastre şi pe care Tatăl, cu bunătatea Sa, L-a înviat"[12], în 1532, Luther a aplicat Canonul vincenţian (ortodoxie = „ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna şi de toţi") la problema prezenţei sacramentale a Domnului, observând cât „este periculos şi cumplit să auzi sau să crezi ceva împotriva mărturiei, a credinţei şi a doctrinei unanime ale întregii Biserici sfinte creştine"[13].

Potrivit lui Luther - şi *Cărţii concordiei*[14]-prezenţa sacramentală este realizată la slujba divină în timpul consacrării elementelor care are loc prin pronunţarea, de către celebrant, a cuvintelor de instituire peste elemente „în persoana şi în numele lui Cristos"[15].

Rostim cuvintele divine, atotputernice, cereşti şi sfinte pe care Cristos însuşi le-a rostit la cină cu buzele Sale sfinte şi ne-a poruncit şi nouă să le rostim.[16]

Pentru că imediat ce Cristos spune: „acesta este trupul Meu", trupul Său este prezent prin Cuvânt şi prin puterea Duhului Sfânt. Dacă Cuvântul nu este acolo, este doar pâine; dar cuvintele, îndată ce sunt adăugate, aduc cu sine lucrul despre care vorbesc.[17]

Şi aici, dacă ar fi să rostesc peste toată pâinea: „acesta este trupul lui Cristos", nimic nu s-ar întâmpla, dar când urmăm instituirea şi porunca dată de El la Cină şi spunem: „acesta este trupul Meu",

[10] AE 37, p. 264 *(Confession Concerning Christ's Supper,* 1528).

[11] Citat în James T. O'Connor, *The Hidden Manna: A Theology ofthe Eucharist,* San Francisco, Ignatius Press, 1988, p. 95.

[12] Ignatie Teoforul, *Către smirneni,* 7.1, în *Scrierile părinţilor apostolici,* trad. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Ed. IBMBOR, PSB 1, p. 102.

[13] Citat de John R. Stephenson, *The Lord's Supper,* voi. 12 din *Confessional Lutheran Dogmatics,* St Louis, Luther Academy/Logia, 2003, p. 237.

[14] *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.73-87, Tappert, p. 583-585.

[15] „Dar când a spus «să faceţi lucrul acesta», prin porunca şi ordinul Său, ne-a învăţat să vorbim aceste cuvinte în persoana şi numele Său: «Acesta este trupul Meu»"; AE 37, p. 187, Martin Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.

[16] AE 40, p. 212, Luther, *Against the Heavenly Prophets,* 1525.

' AE 36, p. 341, Luther, *The Sacrament - Against the Fanatics,* 1526.

atunci este trupul Lui, nu din cauza a ceea ce am rostit sau din cauza cuvântului declarativ, ci din cauza poruncii Sale prin care ne-a spus să rostim şi să facem astfel şi a adăugat propria Sa poruncă şi acţiune la ceea ce rostim noi.'[8]

Declaraţiile lui Luther şi mărturisirile de credinţă citate în paragrafele anterioare, îi pun de acord pe luteranii ortodocşi cu Biserica Romano-Catolică şi cu Biserica Ortodoxă în ce priveşte sacramentul binecuvântat şi, cel puţin la acest punct, ridică un zid de despărţire de netrecut între luteranismul ortodox şi lumea largă a protestantismului.[19] în mod contrar, faptul că Melanchthon a dezaprobat consacrarea eficace i-a determinat pe luteranii din tagma lui să se apropie tot mai mult de înţelegerea reformată cu privire la prezenţa sacramentală, promovând starea actuală a lucrurilor în care, probabil, majoritatea luteranilor din lumea întreagă se bucură de părtăşia comuniunii cu majoritatea creştinilor reformaţi.

Ar fi inexact să presupunem că mărturisirea de credinţă a lui Luther cu privire la prezenţa reală a fost doar „consolidată" de la începutul dezbaterii aprige cu Karlstadt, Zwingli şi

Oecolampadius. Cu câţiva ani înainte de izbucnirea controversei care a dezbinat protestantismul, Luther a susţinut că propriul său mod de a exprima misterul euharistiei mărturisea o „prezenţă reală" cu nimic mai slabă decât cea susţinută de teoria transsubstanţierii promulgată oficial de Roma.[20] Aşa cum era de aşteptat, Melanchthon a ajuns

[18] AE 37, p. 184, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.

[19] Afirmaţia făcută de Luther cu mai puţin de doi ani înainte de moartea sa (şi citată cu apreciere în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.33; Tappert, p. 575) dovedeşte că luteranii care au intrat în grupări de părtăşie cu anglicanii, cel puţin, şi-au falsificat mărturisirea, pe când luteranii care au pus bazele unei intercomuniuni cu reformaţii au abandonat-o. „Pentru că ei nu vor să creadă că pâinea Domnului la Cină este trupul Său adevărat, natural pe care cel necredincios sau Iuda îl primesc pe cale orală la fel de bine ca Sf. Petru şi toţi sfinţii. Oricine (o spun) vrea să creadă acest lucru să nu mă deranjeze cu scrisori, scrieri sau cuvinte şi să nu se aştepte să aibă părtăşie cu mine. Şi de aici nu mă mişc"; AE 38, p. 304, Luther, *Brief Confession Concerning the Holy Sacrament,* 1544.

[20] Vezi AE 36, p. 29, Luther, *Babylonian Captivity of the Church,* 1520.

să gândească diferit, alăturându-i-se lui Calvin în ce priveşte acuzaţia că transsubstanţierea este o zonă importantă în care Roma a apucat-o pe un drum greşit în înţelegerea euharistiei. In schimb, Luther a considerat întotdeauna dezbaterea cu privire la transsub-stanţiere ca fiind o problemă relativ minoră. In tratatele teologice a pledat împotriva dogmatizării paradigmei aristotelice, dar, fapt semnificativ, s-a abţinut să atace transsubstanţierea în predicile rostite în faţa enoriaşilor (pentru că aceştia ar fi putut înţelege în mod greşit că el neagă prezenţa reală). Punctul cel mai sensibil al mărturisirii de credinţă a lui Luther (şi a luteranismului ortodox), din perspectiva creştinismului reformat, este afirmat răspicat în această remarcă: „Decât să beau vin simplu cu fanaticii [reformaţii], mai degrabă aş fi de acord cu papa că nu e decât sânge."[21]

După cum era de aşteptat, reformaţii au ridicat împotriva lui Luther şi a luteranilor ortodocşi multe dintre acuzaţiile cu care s-au năpustit asupra Bisericii Romei. De dragul exactităţii, să notăm că una dintre acestea, nici măcar, nu a stat şi nici nu stă în picioare. Reformaţii au formulat acuzaţia că atât Roma, cât şi Luther au pledat în favoarea prezenţei „locale" a trupului şi a sângelui lui Cristos în sacramentul binecuvântat. Dar nu e aşa, deoarece şi Luther, şi Toma din Aquino au susţinut că trupul şi sângele Domnului nu sunt prezente în acelaşi mod în care sunt elementele, ocupând spaţiu şi fiind limitate de acesta. Mai degrabă, trupul şi sângele sunt prezente în mod supranatural şi în asemenea mod încât fiecare particică din pâinea şi din vinul care au fost consacrate este trupul întreg şi sângele întreg al Domnului.[22] „Fiecare

[21] AE 37, p. 317, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528.

[22] AE 37, p. 222-223; citat în *Formula concordiei: declaraţia solidă,* art. 7.98-102, Tappert, p. 586 şi urm. Vezi şi AE 38, p. 292-293, Luther, *Brief Confession Concerning the Holy Sacrament,* 1544. Pentru aprofundarea învăţăturii luterane cu privire la cele trei moduri în care Cristos îşi exercită prezenţa trupească, vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 247-258. Băgaţi bine de seamă că înţelegem prezenţa reală ca intrând în „modul definitiv" al prezenţei, nu în „modul repletiv", conform căruia Domnul nostru este omniprezent în concordanţă cu umanitatea Sa. Există multă confuzie în acest punct, chiar şi între luterani.

persoană îl primeşte [trupul] întreg."[23] La acest punct există o identitate remarcabilă între Roma şi Wittenbergul lui Luther astfel încât nu e deloc surprinzător faptul că un imn euharistie luteran faimos („Suflete, împodobeşte-te cu bucurie" [Johann Frank]) reia cu bună ştiinţă cuvintele lui Toma din Aquino şi nici nu pare straniu faptul că ultima carte de imnuri (2006) a Sinodului din Missouri conţine două dintre imnurile euharistice faimoase ale lui Toma din Aquino, fapt pentru care unii luterani nord-ameri-cani vor cânta în curând: „Cuvântul făcut trup, pâinea pe care a luat-o, / Prin Cuvântul Său, al Său trup să fie; / Sângele Său sacru în vin 1-a transformat, / Deşi simţurile nu pătrund; Singură credinţa inima adevărată trezit-a / Să vadă misterul."[24]

Modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat *cauza* separării bisericilor. „Uniunea sacramentală" luterană - conform căreia, la consacrare, elementele devin „pâine-carne" şi „vin-sânge"[25] - e de imaginat

că ar putea coexista cu transsubstanţierea romano-catolică, dar această stare a lucrurilor nu se va produce până când luteranii şi romano-catolicii nu vor cădea de acord cu privire la dimensiunea sacrificială a sacramentului binecuvântat. Acordul asupra a două puncte e foarte uşor de stabilit, dar, în viitorul apropiat, cele două părţi vor avea mereu neînţelegeri cu privire la cel de-al treilea punct. In primul rând, Isus a poruncit apostolilor să aducă mulţumiri la celebrarea Cinei sfinte, pentru ca acest rit să fie cu adevărat sfânta euharistie, jertfa de mulţumire şi de laudă adusă de Biserică Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt.[26] Din moment ce dimensiunea „euharistică" a sfintei comuniuni este uneori minimalizată în liturghia şi în practica luterane, alţi creştini ne-ar putea ajuta să dobândim o înţelegere deplină şi un respect mai mare faţă de

[23]AE38, p.293.

[24] *Lutheran Service Book: Prepared by the Commission on Worship ofthe Lutheran Church - Missouri Synod,* St Louis, Concordia Publishing House, 2006, nr. 630, p. 4 (de aici încolo *LSB)*

[25] AE 37, p. 303, Luther, *Confession Concerning Christ's Supper,* p. 1527.

[26] Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 116-119.

acest aspect al instituirii realizate de Cristos.[27] în al doilea rând, sacramentul sfânt este un ospăţ sacrificial, în care Domnul nostru pune în gura participanţilor la comuniune adevăratul trup şi adevăratul sânge pe care le-a dat odată pentru ei.[28] Iar, în al treilea rând, în măsura în care romano-catolicii susţin că celebrantul oferă Tatălui, în mod activ, trupul şi sângele prezente cu adevărat, în folosul celor vii şi al celor morţi, luteranii reacţionează îngroziţi de faptul că „sinergismul" a schimbat ceea ce noi numim „moner-gism divin". Asta înseamnă că, acum, omul cooperează în scopul propriei sale justificări, nu primeşte în mod pasiv rodul lucrării împlinite în mod unic şi exclusiv de Dumnezeu-omul.[29]

în *Catehismul mare* din 1529, inclus în *Cartea concordiei,* Luther rezumă beneficiile împărtăşirii cu evlavie sub trei titluri. în primul rând, trupul şi sângele prezente cu adevărat garantează înnoirea iertării şi curăţarea în viaţa acelora care primesc împărtăşania cu credinţă şi cu căinţă. „Cu alte cuvinte, mergem la sacrament pentru că acolo primim o comoară măreaţă [trupul şi sângele Domnului] prin care şi în care obţinem iertarea de păcate."[30] în al doilea rând, darul sacramental este mana supranaturală care susţine noul Israel în pelerinajul prin pustiul acestei vieţi decăzute. „Aşadar, este numită în mod adecvat hrana sufletului din moment ce hrăneşte şi susţine noul om. Deşi e adevărat că prin botez suntem în primul rând născuţi din nou, carnea şi sângele nostru uman nu şi-au pierdut vechea piele. Există atât de multe obstacole şi ispite ale diavolului şi ale lumii încât, de multe ori, obosim şi ne istovim şi uneori chiar ne împiedicăm. Cina Domnului este dată ca hrană şi susţinere zilnice pentru ca credinţa noastră să se împrospăteze şi să se întărească şi să nu

[27] Acest demers ar putea începe prin reflectarea asupra secţiunii corespunzătoare din documentul BEM *{Lima): Baptism, Eucharist and Ministry,* Faith and Order Paper 111, Geneva, Consiliul Mondial al Bisericilor, 1982, p. 10-11 (Euharistia, §2.A).

[28] Stephenson, *Lord's Supper,* p. 111-115. [29]Ibid.,p. 119-126.

[30] *Catehismul Mare,* art. 5, p. 22; Tappert, p. 449. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 193-198.

slăbească în luptă, ci să devină tot mai puternică. Noua viaţă ar trebui să se dezvolte şi să evolueze mereu."[31] în al treilea rând şi în acord cu mărturia din Ioan 6, trupul şi sângele Domnului sunt, la fel ca la Ignatie, „medicamentul nemuririi, remediul împotriva necesităţii noastre de a muri", chezăşia viitoarei glorii trupeşti, „un medicament curat, bun, liniştitor care ne ajută şi ne înviorează atât în trup, cât şi în suflet. Pentru că acolo unde sufletul este vindecat, şi trupul are de câştigat"[32]. In principalul său tratat despre euharistie din 1527, Martin Luther s-a folosit în mod

corespunzător de cristologia sa chiriliană şi scripturistică atunci când a răspuns acuzaţiei lui Zwingli, potrivit căreia, chiar dacă Isus ne-ar fi dat trupul Lui să-1 mâncăm, nu ne-ar fi făcut, în calitate de lucru fizic, niciun bine. „Dumnezeu este în această carne. Este carnea lui Dumnezeu, carnea Duhului. Este în Dumnezeu şi Dumnezeu este în ea. Aşadar, trăieşte şi dă viaţă tuturor celor care o mănâncă, atât trupurilor, cât şi sufletelor lor."[33] „Gura, gâtlejul, trupul, care mănâncă trupul lui Cristos, vor avea, de asemenea, un beneficiu din acesta prin faptul că vor trăi veşnic şi vor învia în Ziua de Apoi, spre mântuire veşnică. Iată puterea secretă şi beneficiul tainic care se revarsă din trupul lui Cristos la Cină în trupul nostru, pentru că trebuie să fie de folos şi nu poate fi prezent în zadar. Aşadar trebuie să ofere viaţă şi mântuire trupurilor noastre, aşa cum este şi natura lui."[34]

Ca „ospăţ sacrificial"[35], Cina Domnului este, bineînţeles, de cu totul altă factură decât acele cine pregătite din orice fel de mâncare în subsolurile bisericilor, la care sunt invitaţi cu dragă inimă toţi enoriaşii. In Israelul antic, numai preoţilor le era

[31] *Catehismul Mare,* art. 5., p. 23-25; Tappert, p. 449. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 198-200.
[32] *Catehismul Mare,* art. 5., p. 68; Tappert, p. 454. Vezi Stephenson, *Lord's Supper,* p. 200-204.
[33] AE 37, p. 124-125, Luther, *That These Words,* 1527.
[34] AE 37, 134, Luther, *That These Words,* 1527. Numărul acestor referinţe ar putea spori cu cele din scrierile lui Luther şi ale teologilor luterani clasici.
[35] Vezi John W. Kleinig, „The Lord's Supper as a Sacrificial Banquet", în *Logia* 12, nr. 1 (Epiphany 2003), p. 11-16.

permis să mănânce din „lucrurile preasfinte" oferite pe altar, în timp ce laicii trebuiau să se mulţumească cu participarea la jertfele de pace „sfântă". Prin ritul instituit în camera de sus, Cristos îi îngăduie poporului Său, atât clericilor, cât şi laicilor, să ia cu gura din „lucrurile preasfinte" care sunt trupul Său adevărat şi sângele Său adevărat. Dar, pentru a fi eligibilă pentru sfânta împărtăşanie, o persoană trebuie, în primul rând, să fie botezată, altfel, nu este născută din nou (sau de sus) prin apă şi prin Duh (Ioan 3:5). In al doilea rând, persoanele care primesc împărtăşania trebuie să fie iniţiate corespunzător în doctrina creştină generală şi, în special, în doctrina despre sacramentul de la altar (aşadar, în timp ce luteranii ortodocşi s-ar putea să fie deschişi pentru „împărtăşirea timpurie", puţini dintre noi sunt entuziasmaţi de „împărtăşirea pruncilor"). Cum ne putem aştepta ca pruncii „să discearnă trupul Domnului" (1 Corinteni 11:29), afirmaţie pe care exegeza luterană o înţelege ca pe o referinţă la trupul său istoric, sacramental, nu la Biserică în calitate de trup mistic? In al treilea rând, cei ce primesc împărtăşania trebuie „să se cerceteze" înainte de participarea sacramentală, pentru ca să se poată apropia de altar cu inimile pline de căinţă (1 Corinteni 11:28). înţelepciunea pastorală luterană recomandă din toată inima mărturisirea şi dezlegarea săvârşite în mod personal şi sacramental printr-o pregătire pentru împărtăşanie, mai ales în cazurile în care s-au comis păcate grave. Din fericire, beneficiile mărturisirii personale sunt în prezent redescoperite printre luteranii din America de Nord.[36] Totuşi Cina Domnului nu este, în mod categoric, un mijloc al harului în care Domnul se raportează la oile Sale în mod individual, ci este un context în care ne întâlneşte ca o adunare, un colectiv sau un trup corporativ. Luteranimsul istoric a practicat, aşadar, „împărtăşirea restrictivă", oferindu-le accesul la altarele sale numai acelora care îi împărtăşesc mărturisirea. Practica pastorală luterană a recunoscut dintotdeauna cazuri excepţionale în care sfânta împărtăşanie poate fi dată creştinilor botezaţi ce aparţin altor confesiuni şi care proclamă de bunăvoie miezul

■ Vezi *LSB,* nr. 616.

doctrinei euharistice luterane, însă luteranii ortodocşi sunt, în continuare, incapabili să

ofere în mod curent „ospitalitate euha-ristică". Colegul meu şi fostul preşedinte al seminarului la care am predat, Jonathan Grothe, a remarcat deseori că practica împărtăşirii restrictive, care ofensează atât de mult sensibilităţile moderne, îşi găseşte un temei solid în 1 Corinteni 11:26, unde forma de plural a verbului indică mai multe persoane care celebrează euharistia: diversele mărturisiri de credinţă nu sunt încă unanime în ce priveşte proclamarea morţii Domnului!

Papa Benedict al XVI-lea tânjeşte după instituirea unei unităţi creştine vizibile care să facă din intercomuniune o opţiune legitimă, în recenta sa exortaţie, *Sacramentum caritatis,* exprimă poziţia acceptată din punct de vedere istoric de Sinodul din Missouri, aşa cum se poate vedea dacă înlocuim termenul „catolic" cu „luteran" în următorul paragraf:

Respectul pe care îl datorăm sacramentului trupului şi al sângelui lui Cristos ne împiedică să le transformăm într-un simplu „mijloc" care să fie folosit fără nicio deosebire pentru a obţine unitatea. De altfel, euharistia, pe lângă faptul că dovedeşte comuniunea noastră personală cu Isus Cristos, implică acea *communio* deplină cu Biserica. Acesta este motivul pentru care, din păcate, dar nu fără speranţă, le cerem creştinilor care nu sunt catolici [luterani] să înţeleagă şi să respecte convingerea noastră, care este ancorată în Biblie şi în Tradiţie. Considerăm comuniunea euharistică şi comuniunea eclesială ca fiind legate una de cealaltă astfel încât face imposibil, în general, ca creştinii care nu sunt catolici [lute-rani] să o primească pe prima fără să se bucure de ultima. (§56)

Luteranii ortodocşi sunt de acord cu Joseph Ratzinger că păr-tăşia euharistică este părtăşie bisericească şi viceversa, un adevăr pe care creştinii moderni individualişti, ancoraţi precar în Scriptură şi în Tradiţie, îl consideră greu de digerat.

A trecut un sfert de secol de la publicarea tratatului *Botez, euharistie şi ministeriu [BEM* sau documentul *Lima]* al Consiliului Mondial al Bisericilor, din 1982. William H. Lazareth, un teolog luteran din SUA, a fost unul dintre autorii principali ai proiectului *BEM* care urmărea să faciliteze un maximum de „ospitalitate euharistică" în beneficiul indivizilor şi, de asemenea, să încurajeze creşterea volumului de intercomuniune între trupurile bisericeşti separate până în prezent. Deşi Lazareth a văzut că *BEM* a făcut afirmaţii importante cu privire la cele trei domenii controversate de care se ocupă, nu se poate să nu fi observat că Luther şi tradiţia luterană ortodoxă ar fi considerat limbajul neclar şi parametrii largi ai secţiunii 13 din partea dedicată euharistiei ca fiind vinovaţi de incapacitatea de a mărturisi în termeni clari „singurul lucru necesar" cu privire la sacramentul binecuvântat.[37] Totuşi majoritatea luteranilor nord-americani care sunt constrânşi, de bună seamă, să respingă oferta BEM pot fi acuzaţi că descurajează aproape orice dorinţă a unei reuniuni creştine şi că abia se încumetă să participe la vreo activitate ecumenică. Este ciudat însă faptul că, în timp ce bisericile-surori din Germania şi din Australia se bucură de o implicare ecumenică crucială în ţările din care fac parte, nu există nicio componentă ecumenică clară în viaţa publică a Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane şi a Bisericii Luterane din Canada.

Luteranismul îşi are propria moştenire liturgică distinctă, pe care eu o îndrăgesc. Având cele mai mari afinităţi cu anglicanismul, printre alte confesiuni majore, tradiţia liturgică luterană a impus o

[37] *BEM,* §12. Cei care nu sunt luterani ar trebui să fie atenţi la complexităţile intrinseci bulversante ale luteranismului. De exemplu, confruntarea dintre marea majoritate care formează o parte a Federaţiei Luterane Mondiale (FLM) şi mica minoritate aparţinând Consiliului Internaţional Luteran (CIL) nu este o diviziune tranşantă stânga-dreapta. Pe măsură ce conducerea mondială se mută în Lumea a Treia, Episcopul Obare din Kenya (a cărui biserică aparţine de FLM) se înfăţişează probabil ca cel mai important purtător de cuvânt al luteranismului ortodox din întreaga lume, în timp ce în CIL există o susţinere minoritară a unor practici precum ordinarea femeilor. în plus, dat fiind faptul că am întreţinut o corespondenţă amicală cu Episcopul Lazareth în urmă cu un deceniu, am sentimentul că acest membru al Camerei Episcopilor din Biserica Evanghelică Luterană din America ar agrea direcţia generală a acestui eseu, diferenţiindu-se de mine mai ales în ce priveşte susţinerea unei măsuri mai mari a „părtăşiei euharistice" şi probabil în ce priveşte deschiderea faţă de intercomuniunea cu

anglicanii.

remodelare a evoluţiei istorice a închinării apusene, în conformitate cu doctrina Reformei de la Wittenberg. După părerea mea, cea mai potrivită întrupare liturgică a poziţiei pe care m-am străduit să o prezint în acest eseu se găseşte într-o celebrare reverenţioasă a ritului descris în *Lutheran Hymnal* [Imnuri luterane] din 1941, a Sinodului din Missouri, slujbă cunoscută în Missouri doar ca „Pagina Cincisprezece". In ultima generaţie, după publicarea volumului *Lutheran Worship* [închinarea luterană] din 1982, vechea Pagină Cincisprezece (a cărei formă modificată uşor apare ca Serviciul Divin Unu în *Lutheran Worship)* a fost umbrită de Serviciul Divin Doi în spiritul sensibilităţii anilor '60. Totuşi vechea Pagină Cincisprezece a demonstrat o rezistenţă uimitoare, acum apărând într-o formă aproape neschimbată (majoritatea formulelor de adresare religioase au fost transformate în formule de adresare dialectale) ca Serviciul Divin Trei din *Lutheran Service Book* [Cartea de slujbă luterană]. Multe dintre congregaţii par să graviteze din nou în jurul acestui rit, care este înscris adânc în subconştientul Sinodului din Missouri. Un anglican tradiţionalist s-ar simţi în largul său la o astfel de slujbă, iar un romano-catolic ar înţelege ce se întâmplă acolo.
In Duminica Floriilor din 2004, alături de un grup format din profesori luterani de la seminare din întreaga lume, am participat la euharistia în limba germană celebrată la Erfurt, oraşul în care Luther a devenit călugăr. Fiind pe teritoriul fostei Germanii de Est, interiorul clădirii bisericii era într-o stare de degradare avansată, iar închinătorii din imensa biserică de piatră trebuiau să poarte paltoane pentru a se proteja de frigul iernii. însă adunarea era unită în devoţiune în faţa crucifixului impunător ce atârna deasupra altarului, iar celebrarea unei versiuni germane a Paginii Cincisprezece s-a dovedit a fi una dintre cele mai reverenţioase şi frumoase celebrări la care am participat vreodată. Congregaţia a îngenuncheat în momentul intonării Sanctusului („Sfânt, Sfânt, Sfânt"), la fel cum a îngenuncheat şi celebrantul, urmând exemplul binecuvântat al lui Martin Luther, care a îngenuncheat înaintea trupului şi a sângelui Domnului în momentul consacrării lor pe altar. Oricine doreşte să ştie care sunt resorturile doctrinei
euharistice luterane ar trebui nu doar să citească articolele şi cărţile potrivite, ci şi să se ducă să asiste la o celebrare sacramentală, pe care participanţii credincioşi o înţeleg ca o adevărată revărsare a cerului peste pământ. Una dintre cele mai concise remarci făcute de Luther în legătură cu sacramentul de la altar spune că Domnul a instituit acest slăvit sacrament „pentru a fi în trup la fel de aproape de noi pe cât a fost faţă de ucenici odinioară"[38]. Alături de Luther şi de toţi ceilalţi coreligionari ai mei, care împărtăşesc această credinţă a lui Luther, ce pot spune altceva decât că „iubesc din toată inima, această minunată şi binecuvântată Cină a Domnului meu Isus Cristos, la care El împărtăşeşte trupeşte în gura mea trupească trupul şi sângele Său ca să mănânc şi să beau, cu aceste cuvinte deosebit de plăcute şi prieteneşti: «Se dă pentru voi, se varsă pentru voi...»"[39] Binecuvântat să fie Isus Cristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, în acest preasfânt sacrament de la altar!

[38] Cf. AE 37, p. 94, care oferă o traducere nesatisfăcătoare a originalului german găsit în ediţia de la Weimar, voi. 23, p. 193,196-210.
[39] Traducerea proprie a originalului german tradus în AE 38, p. 227, *Luther 's Letter Concerning His Book on the Private Mass,* 1534.

RĂSPUNSUL ROMANO-CATOLIC
Aş dori să îmi exprim aprecierea faţă de John Stephenson pentru că a accentuat caracterul cristologic al credinţei noastre euharistice, a descris dimensiunea eclesiologică a participării euharistice şi ne-a adus aminte din nou de contribuţia ecumenică a Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane.
Creştinii din secolul al XVI-lea şi baptiştii, wesleyienii şi penticostalii, în consecinţă, s-au separat unii de ceilalţi din cauza ataşamentului acerb pe care îl au faţă de Cristos în miezul credinţei lor creştine. Ei dau intepretări diferite Cinei Domnului din cauza adeziunii puternice la cristologia calcedoniană aşa cum o înţeleg ei, cu excepţia câtorva grupuri de anabaptişti. Este esenţial să înţelegem că o credinţă cristologică împărtăşită este la rădăcina diviziunilor noastre şi că numai printr-o abordare înalt cristologică a dialogului teologic îndreptat spre unitate se vor suprima aceste diviziuni, în ciuda parodierii, de către autor, a acestor discuţii teologice.
Catolicii, la fel ca luteranii, au nevoie să fie instruiţi ca să înţeleagă că „modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat cauza separării bisericilor" şi că obiecţiile lui Luther faţă de formulările scolastice sunt mai puţin importante decât raţionalizarea credinţei.
Partea cea mai dureroasă în diviziunea noastră este propria incapacitate de a împărtăşi comuniunea euharistică. Stephenson subliniază foarte bine legătura strânsă între celebrarea Cinei Domnului şi părtăşia eclesială, o poziţie împărtăşită de majoritatea creştinilor şi care este, totuşi, înţeleasă greşit de majoritatea creştinilor, inclusiv de aceia din biserici care împărtăşesc această poziţie confesională. Noi nu refuzăm comuniunea din lipsă de respect sau din cauză că negăm prezenţa mântuitoare a lui Cristos în alte comunităţi. Nimeni nu este vrednic de măreţul dar al lui Cristos de la Cină. Noi nu facem acest lucru datorită unor norme de disciplină învechite. Mai degrabă încercăm împreună să respectăm îndemnul lui Pavel cu privire la unitatea de la Masă.
Alţi creştini sunt recunoscători pentru convingerile confesionale puternice pe care Sinodul din Missouri al Bisericii Luterane le prezintă ca mărturie ecumenică, chiar dacă sunt în minoritate. Teologii din Missouri erau membri deplini ai dialogului american cu Biserica Catolică în primele nouă runde şi au avut reprezentanţi oficiali atât la runda a zecea, cât şi la actuala rundă a unsprezecea. Ei au contribuit la redactarea documentului *BEM,* comentat de Stephenson, iar Biserica a formulat un răspuns oficial la text. Spre deosebire de caracterizarea sa, *BEM* nu pretinde să rezolve diviziunile euharistice, ci doar să contribuie cu un anumit nivel de convergenţă. Trebuie să luăm seama la dialogurile bilaterale pentru un nivel mai ridicat al consensului.
înainte de a pretinde că acordul între catolici şi luterani pe tema sacrificiului este imposibil de realizat, autorul ar face bine să analizeze declaraţia Bisericii Luterane şi a Bisericii Romano-Cato-lice din SUA, la care teologii din Missouri au avut o cotribuţie majoră (www.usccb.org/seia/luthrc_eucharist_l968.shtml).
Deşi Stephenson este îndreptăţit să îi invite pe membrii propriei biserici la un angajament ecumenic mai puternic, recunoaştem că o asemenea întoarcere la rugăciunea lui Cristos pentru unitatea Bisericii este, de asemenea, o provocare pentru membrii tuturor bisericilor, indiferent cât de angajate din punct de vedere ecumenic sunt poziţiile lor oficiale.

Concepţia luterană

RĂSPUNSUL REFORMAT

Polemicile înflăcărate de la Colocviul de la Marburg din 1529, când Luther şi Zwingli s-au confruntat pe tema prezenţei reale a lui Cristos în Cina Domnului, au tins să definească caracterul dialogului dintre reformaţi şi luterani mereu de atunci încoace. Deşi John Stephenson este convins că luteranismul ortodox este într-o continuitate puternică cu Cristos, cu Scriptura şi cu tradiţia Bisericii primare, el recunoaşte că curentul de opinie a lui Zwingli a reuşit să „câştige războiul" în legătură cu problema prezenţei reale a lui Cristos în Cină. în calitate de creştin reformat cu rădăcini adânci în teologia sacramentală a lui Calvin, mă pot plânge de acest lucru la fel de mult ca Stephenson. Totuşi dorinţa mea este să recuperez o înţelegere deplină, biblică asupra Cinei Domnului, în acord cu teologia sacramentală, dar nu în acord cu Luther şi cu *Cartea concordiei.*

Stephenson descrie o experienţă profundă pe care a avut-o cu ani în urmă la o euharistie în fosta Germanie de Est. El explică cât de emoţionantă a fost participarea la un asemenea serviciu de închinare unde „participanţii devotaţi" au înţeles sacramentul ca pe „o adevărată revărsare a cerului peste pământ". Apreciez că a spus această istorisire, deoarece cred că închinarea descoperă rodnicia teologiei ancorate în Biblie.

Tradiţia reformată, de asemenea, formează oameni cucernici, care sunt convinşi că Cina Domnului este o „revărsare a cerului peste pământ". O clarificare interesantă este că tradiţia reformată susţine că credinciosul este ridicat la cer, prin puterea Duhului Sfânt, ca să fie unit cu Isus Cristos. Motivul „ascensiunii sacra-lentale", care îi este caracteristic lui Calvin, este concordant cu o -iţelegere reformată a lui Cristos cel înviat şi înălţat la cer. Natura imană desăvârşită de Cristos cel înviat este de aşa fel încât prezenţa trupească a lui Cristos nu este pretutindeni, nu este „ubicuă". Aşadar, Calvin foloseşte o seamă de imagini pentru a exprima calitatea unităţii dintre Cristos şi credincios. Una dintre „nagini este înălţarea: crediciosul este „înălţat" la locul unde este Cristos în cer, astfel încât să fie unit cu El prin Duhul. O altă imagine este cea a pogorârii: Cristos, prin Duhul, Se pogoară pentru a fi unit cu credinciosul. O altă imagine succintă este puterea: toate aceste sunt realizate de Duhul, fără de care niciun fel de uniune sacramentală nu este posibilă. Calvin nu încearcă să ofere o descriere precisă a unirii credinciosului cu Cristos. Mai degrabă, el extrage o seamă de imagini pentru a descrie misterul harului de la Cină.

Deşi Stephenson consideră limbajul ecumenic recent legat de „prezenţa personală" a lui Cristos ca fiind un înlocuitor slab al limbajului clasic folosit pentru „prezenţa trupească" a lui Cristos, eu apreciez această discuţie. Eu şi Stephenson nu credem în aceeaşi măsură că acest dialog ecumenic a dus comunitatea creştină cu un pas înainte spre unitate. O mărturisire a prezenţei personale reale a lui Cristos la Cina Domnului poate vedea toate acţiunile celebrării ca fiind umplute de prezenţa lui Cristos. Cuvintele de instituire, elementele în sine, acţiunea de a da şi de a primi, aducerea de mulţumiri - toate acestea sunt mijloace prin care Dumnezeu ne cinsteşte cu prezenţa lui Cristos prin Duhul.

RĂSPUNSUL BAPTIST

Mă voi strădui din răsputeri să trec peste retorica eseului lui John Stephenson şi să examinez, mai degrabă, conţinutul acestuia, ceea ce nu e uşor. Tonul, dacă nu chiar limbajul în sine, este ofensator atât pentru mine, cât şi, îndrăznesc să spun, pentru cei

mai mulţi creştini din afara Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane. Mă întreb dacă nu cumva acest eseu reprezintă tot ce e mai bun în gândirea luterană despre Cina Domnului. Am întâlnit şi am stat de vorbă cu mulţi teologi luterani care nu sunt de acord cu afirmaţiile lui Stephenson cu privire la asemănările dintre înţelegerea pe care o au „luteranii ortodocşi" despre Cina Domnului şi transsubstanţierea susţinută de romano-catolici.
Mă îndoiesc că Luther poate fi susţinut ca normă a gândirii creştine corecte despre orice. Nu numai că teologia lui Luther s-a dezvoltat şi s-a schimbat de-a lungul vremii; aceasta conţine şi elemente de care cei mai mulţi, dacă nu toţi luteranii, se jenează. Antisemitismul lui Luther şi îndemnul său către nobili de a-i masacra pe ţărani sunt câteva astfel de aspecte. Cu alte cuvinte, doar pentru că Luther a zis ceva, nu face din asta singura credinţă luterană ortodoxă. Stephenson preferă să îl dea la o parte pe
Melanchthon, însă alţi luterani îl consideră pe Melanchthon a fi un mare erou al tradiţiei luterane.
Mulţi luterani şi alţi creştini se vor simţi profund ofensaţi şi descurajaţi de aluzia că orice concepţie referitoare la Cina Domnului, alta decât cea susţinută de Stephenson, presupune o cristologie „adopţionistă". Dacă îmi este permis să mă exprim astfel, această afirmaţie este pur şi simplu greşită, perpetuând diviziuni nedorite printre creştinii la fel de ortodocşi.
Dacă Isus ar fi dat un sens literal cuvintelor „acesta este trupul Meu [...] acesta este sângele Meu", atunci întruparea ar fi nesigură. Interpretarea lui Luther (şi a lui Stephenson) dată acestor cuvinte presupune că în timp ce Isus stătea cu ucenicii la Cina cea de Taină, el era şi în pâine, şi în vin. Zwingli avea dreptate: Isus vorbea în sens metaforic. Este singurul mod în care poate fi înţeleasă scena aceasta. Un Cristos care era atât în trup uman, cât şi în afara acestuia, fiind în, cu şi sub elementele euharistice pe care le ţinea în mână - un asemenea Cristos nu ar fi fost întrupat cu adevărat, întruparea ar fi fost doar o mascaradă. Aceasta este problema cu *communicatio idiomatum.* Este în dezacord cu adevărata întrupare. Teologii luterani kenotici aveau dreptate.
Protestanţii reformaţi şi cei din bisericile libere nu sunt
^descurajaţi de împărtăşirea restrictivă a Sinodului din Missouri.
N,u ni se întâmplă nimic rău dacă participăm la părtăşia lor.
Suntem doar nedumeriţi de faptul că aceste înţelegeri diferite ale
Cinei trebuie să-i divizeze pe creştini.
Pe măsură ce citesc prezentarea lui Stephenson cu privire la concepţia luterană despre Cina Domnului, nu o văd ca pe o *via media* între perspectivele catolice şi reformate. Este clar din categoria catolică, chiar dacă limbajul transsubstanţierii nu este folosit. Asta poate fi o surpriză şi o descurajare pentru protestanţii reformaţi şi protestanţii din bisericile libere. Din perspectiva noastră, distanţa între teologia sacramentală catolică şi teologia sacramentală protestantă este mică, dacă chiar există, atunci când Stephenson vorbeşte despre botez şi euharistie ca fiind salvifice, fără să menţioneze necesitatea credinţei. Crede el oare că acestea au efect *ex opere operato?* Faptul acesta este încă neclar.

în concluzie, consider năucitor eseul lui Stephenson despre Cina Domnului. Acesta merge mult dincolo de „prezenţa reală", presupunând că oamenii chiar mestecă trupul şi sorb sângele lui Isus la Cina Domnului. Ei bine, s-o creadă luteranii, dar, aşa cum recunoaşte Stephenson, nici chiar luteranii în marea lor majoritate nu agreează această

idee. Şi nicăieri nu pretinde Scriptura acest lucru decât dacă cineva foloseşte o hermeneutică mult prea literală care ar impune, pe deasupra, tăierea mâinilor şi scoaterea ochilor.

Cu toate că autorul catolic, fratele Jeffrey Gros, acordă mult spaţiu problemei comuniunii şi a unităţii Bisericii, John Stephenson, scriind dintr-o perspectivă luterană, pune problema strict în termeni cristologici: „Un teolog luteran nu poate considera aceste reflecţii din partea introductivă asupra cristologiei ca fiind nelalocul lor într-un eseu dedicat ritului pe care vechii luterani îl numesc sacramentul de la altar sau Cina Domnului." Consider fascinantă şi utilă trasarea unor traiectorii cristologice majore, începând cu Părinţii Bisericii şi concentrându-ne pe dezbaterile din perioada Reformei cu privire la implicaţiile acestora pentru sacramentologie. Deşi se axează pe cristologie, prezentarea nu ratează aspectul comuniunii (părtăşiei) din sacramentologia luterană, chiar dacă acest aspect ar fi putut fi mult mai mult luat în considerare, mai ales în lumina reflecţiilor teologice recente asupra împărtăşaniei, remise de Federaţia Mondială Luterană.

Ca ecumenist, consider foarte interesantă şi salutară afirmaţia lui Stephenson potrivit căreia „modurile diferite în care luteranii şi romano-catolicii articulează prezenţa reală nu sunt neapărat cauza separăriibiseridlor " - cu condiţia ca, aşa cum susţine autorul în continuare, comuniunea euharistică să nu poată avea loc până

când nu se rezolvă problemele majore de doctrină. Ca penticostal şi creştin dintr-o biserică liberă, am fost interesat de observaţia lui Stephenson potrivit căreia, deşi „Luther a avut dreptate, iar Zwingli nu", când se pune problema înţelegerii prezenţei reale a Domnului în euharistie, „în acelaşi timp trebuie să recunosc cu tristeţe corectitudinea remarcii episcopului anglican Michael Marshall, care spunea că, deşi Luther câştigase bătălia, Zwingli începuse să câştige războiul. La urma urmei, cu excepţia probabil a unei treimi dintre anglicani, Zwingli şi-a extins foarte mult influenţa asupra protestantismului mondial." După cum reiese din eseul meu din această carte şi din discuţia despre concepţia baptistă asupra Cinei Domnului purtată de Roger Olson, mare parte din tradiţia bisericilor libere este impregnată de înţelegerea zwingliană „simbolică" - cu bune şi cu rele!

Deşi se presupune că eseurile din acest compendiu reprezintă o anumită tradiţie asociată cu un anume autor, acestea nu trebuie să fie neapărat descrieri enciclopedice a tot ceea ce înseamnă tradiţia respectivă. Chiar şi aşa, mă întrebam dacă luteranii care provin dintr-un alt fel de luteranism (în acest caz cel american) ar fi preferat să aibă parte mai mult de o abordare a diversităţii concepţiilor şi a practicilor luterane cu privire la, să zicem, intercomuniune. Cel puţin pentru cineva crescut într-o ţară care este probabil cea mai luterană din lume (Finlanda) şi educat ia~ Helsinki de mentori luterani, această diversitate face parte din etosul contemporan al luteranismului. Totuşi, ca unul din afara tradiţiei luterane, nu pot decât să mă gândesc la modul în care luteranii din contexte diferite de poziţia lui Stephenson vor primi remarci de acest soi: „Declaraţiile lui Luther şi mărturisirile de credinţă citate în paragrafele anterioare îi pune de acord pe luteranii ortodocşi cu Biserica Romano-Catolică şi cu Biserica Ortodoxă în ce priveşte sacramentul binecuvântat şi, cel puţin la acest punct, ridică un zid de despărţire de netrecut între luteranismul ortodox şi lumea largă a protestantismului."

CONCEPŢIA REFORMATĂ

Leanne Van Dyk

în fiecare săptămână, credincioşii creştini celebrează Cina Domnului în întreaga lume, în limba, contextul, cultura şi liturghia proprie. Deşi diviziunile în cadrul Bisericii sunt o povară pentru Trupul lui Cristos, continuitatea mare a celebrării sacramentale, în multitudinea formelor sale, este o mărturie vizibilă a lucrării Duhului Sfânt. De la începuturile ei, tradiţia reformată a fost o mişcare internaţională, marcată de diversitate şi de o multitudine de opţiuni teologice. în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, centrele urbane ale activităţii reformate s-au dezvoltat în Franţa, Elveţia, Ungaria, Republica Cehă, Italia, Olanda, Anglia şi Scoţia. în secolele care au urmat, tradiţia reformată şi-a găsit rădăcinile într-o varietate de culturi şi de contexte, inclusiv în Coreea de Sud, Filipine, Africa de Sud, Brazilia, America de Nord şi India printre altele. Din primii ani ai tradiţiei reformate, teologia şi practicile referitoare la Cina Domnului au făcut parte dintr-o zonă în care s-a manifestat această diversitate.
Diferenţele mari între perspectivele reformate cu privire la Cina Domnului pot fi urmărite în decursul istoriei până la părinţii reformaţi timpurii, fiecare cu propriile lor cadre conceptuale şi eclesiale. Tensiunile care au existat între protestanţi şi catolici

şi între diferitele comunităţi de protestanţi s-au axat deseori pe sacramente.
Dezbaterile au fost aprinse, în parte datorită faptului că atât botezul, cât şi Cina Domnului atrag alte probleme teologice, inclusiv cristologice şi eclesiologice. In plus, tensiunile politice au intensificat polemicile, iar ambiţiile s-au manifestat deseori la nivel regional. Credincioşii reformaţi contemporani s-ar putea întreba de ce aceste dispute şi probleme vechi sunt relevante pentru credinţa din ziua de azi. O examinare istorică a primelor comunităţi reformate ne oferă oportunitatea nu doar de a revendica tradiţia care continuă să ne formeze, ci şi de a vedea distincţiile sacramentale stabilite în comunităţile reale ale credinţei. O atenţie sporită şi un respect acordate primelor surse ale tradiţiei reformate nu reclamă o aderare rigidă la sursele clasice. O astfel de atenţie poate, de altfel, să ofere vitalitate unei însuşiri împrospătate a expresiilor sacramentale ale credinţei. Există dovezi încurajatoare că astfel de înnoiri sacramentale se produc în multe locuri din tradiţia reformată. Deseori descoperirea surselor reformate şi a celor clasice generale au încurajat această înnoire.
Istoricii şi teologii tradiţiei reformate au sugerat un număr de paradigme care grupează şi caracterizează trăsăturile acestei diversităţi sacramentale. Acest capitol va explora teologia sacramentală a mai multor lideri reformaţi timpurii şi va oferi un termen de identificare pentru fiecare. Doctrina Cinei «Domnului formulată de Jean Calvin va fi susţinută ca fiind cea mai ^itală şi roditoare pentru tradiţiile reformate contemporane.
Cei trei lideri reformaţi timpurii care au formulat o teologie euharistică reformată distinctă au fost Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger şi Jean Calvin. Diferenţele clare între aceştia trei dau naştere observaţiei că diferenţierea în ce priveşte teologia Cinei Domnului în tradiţia reformată este mult mai largă decât în tradiţia luterană sau în cea catolică. Deşi tradiţia reformată demonstrează o anumită continuitate şi coerenţă cu privire la afirmaţiile şi intuiţiile teologice esenţiale, există o serie importantă de semnificaţii cu privire la Cina Domnului.
Doctrina Cinei Domnului formulată de Ulrich Zwingli, pastor al bisericii reformate din Zurich de prin 1520 până la moartea sa

prematură în 1531, poate fi caracterizată drept „memorialism". In contrast evident cu tradiţia romano-catolică în care a fost crescut şi educat, Zwingli a propus o abordare simbolică sau reprezentaţională.[1] Pâinea şi vinul indică o realitate spirituală, iar Duhul Sfânt este activ în sacrament aşa cum este prezent în întreaga viaţă a comunităţii credincioşilor. Dar sacramentul este în primul rând un semn care arată dincolo de el însuşi, către realitatea lui Cristos cel înviat şi înălţat.

Separarea semnului şi a realităţii este o trăsătură importantă a teologiei sacramentale a lui Zwingli. Acestea *trebuie* separate deoarece suveranitatea şi libertatea lui Dumnezeu nu sunt legate de elementele sacramentale. Nicidecum nu trebuie afirmat că Dumnezeu nu ar putea acţiona fără ele şi că trebuie să acţioneze în ele.[2] Un comentator al lui Zwingli a spus: „Semnul era una şi, în sine, era doar un semn. Lucrul pe care îl semnifica era cu totul altceva şi nu avea neapărat legătură cu semnul, cu excepţia faptului că era reprezentat de acesta."[3] într-o analogie grăitoare, un alt comentator remarcă faptul că, pentru Zwingli, semnele sacramentale sunt semne ale lucrurilor sfinte, „dar ele nu sunt ceea ce semnifică, aşa cum cuvântul «maimuţă» nu este el însuşi o maimuţă"[4].

Alţi reformatori au avut păreri total diferite de ceea ce Zwingli înţelegea prin semn şi realitate. Douăzeci de ani mai târziu, în anul 1540, Jean Calvin a pus în discuţie separarea elementelor sacramentale de realitatea lui Isus Cristos: „Sacramentele Domnului nu ar trebui şi nu pot să fie separate deloc de realitatea şi de substanţa lor."[5] Totuşi, potrivit lui Zwingli, înţelegerea

[1] Ulrich Zwingli, „On the Lord's Supper", în *Zwingli and Bullinger,* ed. G. W. Bromiley, Library of Christian Classics 23, Londra, SCM Press, 1953, p. 225.

[2] W. Peter Stephens, *The Theology ofHuldrych Zwingli,* Oxford, Clarendon, 1986, p. 250.

[3] Bromiley, în introducerea sa la lucrarea lui Zwingli „On the Lord's Supper", în *Zwingli and Bullinger,* p. 182.

[4] Stephens, *Theology of Zwingli,* p. 189.

[3] Jean Calvin, „Short Treatise on the Lord's Supper", în *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church,* voi. 2, *On the Doctrine and Worship of the Church,* trad. Henry Beveridge, Grand Rapids, Eerdmans, 1958, p. 172.

reprezentaţională se conduce după cel mai direct sens al Scripturii şi după autorităţile patristice.[6] Intr-o scrisoare din 1524 către Matthew Alber, scria: „Cred că aspectul pivotai al problemei se găseşte într-o particulă foarte scurtă, şi anume în cuvântul «este», al cărui înţeles nu e redat întotdeauna prin «este», ci uneori prin «semnifică»."[7] El continuă: „Puneţi «semnifică» în locul lui «este» şi obţineţi: «Luaţi, mâncaţi; acesta semnifică trupul Meu care se frânge pentru voi.» Pe urmă, înţelesul cu siguranţă va fi: «Luaţi, mâncaţi; căci acest lucru, pe care vă poruncesc să-1 faceţi, va semnifica pentru voi sau vă va aduce aminte de trupul Meu care urmează acum să fie dat pentru voi.»"[8] Aceste declaraţii confirmă înţelegerea reprezentaţională a lui Zwingli cu privire la elemente; acestea arată dincolo de ele însele pentru a aduce în inimă şi în minte realitatea mântuirii.

Deşi Zwingli susţine memorialismul reprezentaţional cu privire la Cina Domnului, este o greşeală să concluzionăm că ar susţine un „simplu" memorialism. El nu doreşte să nege prezenţa divină a lui Isus Cristos la Cină sau în comunitatea credinţei. Pentru Zwingli, sacramentul este mult mai mult decât o „aducere-aminte" a persoanei lui Isus Cristos. „Cina nu poate fi doar un ritual comemorativ când cel comemorat este El însuşi prezent şi activ printre cei care ţin sărbătoarea."[9] Aşadar ideea că Cina Domnului a fost pur şi simplu o comemorare simbolică nu tratează în mod adecvat

întreaga doctrină a lui ZwingHr-x
Totuşi separarea făcută de Zwingli între semn şi realitate plasează acţiunea primordială a sacramentului în credincios.

[6] Cu privire la părinţii Bisericii, Zwingli spune: „Ei folosesc acelaşi discurs ca şi noi, pentru că ei numesc pâinea şi vinul trupul şi sângele lui Cristos, deşi ceea ce vor să spună, de fapt, este că acestea sunt reprezentarea şi memorialul trupului şi sângelui Său"; în „On the Lord's Supper", în Bromiley, *Zwingli and Bullinger,* p. 234.

[7] *Selected Writings ofHuldrych Zwingli,* voi. 2, *In Search ofTrue Religion,* ed. şi trad. H. Wayne Pipkin, Allison Park, Penn., Pickwick Publications, 1984, p. 138.

[8] Ibid., p. 139.

[9] Bromiley, în introducerea sa la lucrarea lui Zwingli „On the Lord's Supper", în *Zwingli and Bullinger,* p. 183.

tratatul său din 1526, „Despre Cina Domnului", el spune: „Şi când noi, bietele creaturi, respectăm acest act de mulţumire între noi, cu toţii mărturisim că suntem dintre aceia care cred în Domnul Isus Cristos."[10] Din nou, Zwingli insistă asupra faptului că Isus Cristos a instituit Cina Domnului nu doar pentru ca noi să nu uităm niciodată de moartea lui Cristos pentru noi, ci şi ca „să putem atesta public acest lucru cu laudă şi cu mulţumire, adunându-ne laolaltă pentru înălţarea şi proclamarea mai intensă a acestui fapt prin mâncatul şi băutul sacramentului"[11]. Credinciosul respectă, îşi aduce aminte, atestă, proclamă; acestea fiind acţiunile sacramentale primordiale.
Memorialismul lui Zwingli este o consecinţă a cristologiei sale. Asemenea altor conducători reformaţi, el pune un accent puternic pe întrupare şi pe înălţarea la cer. Isus Cristos nu mai este prezent: El S-a înălţat în natura Sa umană înviată şi sade la dreapta lui Dumnezeu. Aşadar, Zwingli încearcă să explice cum Cristos este activ, în mod spiritual, în Cina Domnului, dar nu şi prezent în aceasta. „întrucât este om, e de aşteptat ca Cristos să nu fie prezent în mod natural, corporal şi esenţial în lume, ci doar în mod spiritual şi sacramental."[12]
Acţiunea credinciosului de mărturisire şi de atestare se petrece într-un context comunitar; Biserica îşi exprimă public credinţa şi recunoştinţa. într-o scrisoare din 1525 adresată lui Rhegius, Zwingli spunea: „Aşadar, euharistia noastră este o adunare vizibilă a Bisericii, în care mâncăm şi bem pâinea şi vinul ca simboluri, ca să ne aducem aminte de acele lucruri pe care Cristos le-a făcut pentru noi."[13] Potrivit lui Zwingli, pâinea şi vinul de la Cina Domnului sunt un memorial reprezentaţional prin care comunitatea aduce în mod public mulţumiri pentru moartea mântuitoare a lui Cristos, mărturiseşte credinţa în Cristos şi promite supunere şi slujire faţă de Cristos. „A mânca trupul lui

[10] Zwingli, „On the Lord's Supper", în ibid., p. 235.

[11] Ibid., p. 234.

[12] Zwingli, „An Exposition of the Faith", în ibid., p. 257.

[13] Stephens, *Theology of Zwingli,* p. 240.

Cristos din punct de vedere spiritual este echivalent cu a-ţi pune încrederea, din toată inima şi cu tot sufletul, în mila şi în bunătatea lui Dumnezeu prin Cristos."[14] A mânca şi a bea sacramentele are de-a face cu primirea lui Cristos cu credinţă şi cu mulţumire; aceste acţiuni proclamă şi recunosc harul lui Dumnezeu în Isus Cristos care a fost deja dat pentru noi.
Chestiunea referitoare la ceea ce înseamnă din punct de vedere teologic şi pastoral băutul sacramental şi mâncatul sacramental a rămas o importantă temă de dispute în întreaga tradiţie creştină, dar şi între conducătorii reformaţi. Zwingli delimitează atent concepţia sa de celelalte alternative: „De ceva vreme, a existat o discuţie aprinsă între

noi cu privire la ceea ce fac sau pot face sacramentele sau semnele la Cină. Adversarii noştri susţin că sacramentele dau credinţa, mediază trupul natural al lui Cristos şi ne dau posibilitatea să îl mâncăm ca fiind prezent în mod real. Dar avem toate motivele să gândim altfel."[15] Zwingli evită cu atenţie limbajul pe care atât Bullinger, cât şi Calvin îl vor folosi ani mai târziu. Sacramentele nu dau credinţă şi nu mediază prezenţa lui Cristos. Numai Duhul Sfânt poate da credinţa mântuitoare. Sacramentele dau credinţă, dar numai „credinţă istorică", aşa cum spune Zwingli, la fel cum celebrările, monumentele şi statuile dau „credinţă istorică" sau ne aduc aminte de un eveniment din trecut.

Dacă Cina Domnului nu conferă har sau nu îl face pe Isus Cristos prezent, care este folosul sacramentului? Potrivit lui Zwingli, sacramentele sunt eficace în mai multe felurijsus Cristos le-a instituit şi, astfel, sunt sacre. Acestea atestă Evenimente istorice. Reprezintă evenimente sacre. Sunt un ajutbr pentru credinţă. Şi funcţionează ca o promisiune a supunerii din partea comunităţii.[16] Aşadar, sunt mijloace prin care comunitatea evocă în minte şi în inimă adevărul Evangheliei.

[14] Zwingli, „An Exposition of the Faith", în Bromiley, *Zwingli and Bullinger,* p. 258.
[15] Ibid., p. 260.
[16] Ibid., p. 262-265.

Există puţine dubii că modul de abordare a Cinei Domnului exprimat de Ulrich Zwingli ar fi fost adoptat, la scară largă, de tradiţia reformată ulterioară. Multe generaţii de credincioşi reformaţi au presupus că Cina Domnului este un act memorial, un mod ie reamintire a morţii şi a învierii lui Isus Cristos, o încurajare la nultumire si la slujire. Influenta lui Zwingli a fost semnificativă în teologia şi practica reformate.

Zwingli a fost omorâtîn 1531 înbătălia de laKappel, oîncăierare ndlitară între miliţia romano-catolică şi miliţia protestantă din Ziirich ce viza controlul politic al teritoriului. Cel care a urmat în oficiul pastoral de conducere a fost Heinrich Bullinger, a cărui doctrină despre Cina Domnului poate fi caracterizată drept „paralelism". El a slujit în biserica din Ziirich ca pastor reformator între anii 1531-1575, un mandat lung de 44 de ani.

înţelegerea lui Bullinger cu privire la Cina Domnului s-a dezvoltat de-a lungul slujirii sale impresionant de lungi în Ziirich. El a avut primele discuţii despre sacrament cu Zwingli în intervalul 1520-1530 şi o lungă dezbatere cu Calvin în intervalul 1540-1550, timp în care s-a dezvoltat doctrina sa matură. Asemenea lui Zwingli, Bullinger a înţeles sacramentul ca fiind simbolic sau reprezentaţional. Totuşi, asemenea lui Calvin (vezi mai jos), Bullinger a afirmat un rol activ al lui Isus Cristos prin harul de-sine-dătător de la Masă. în ultimul set de predici ale sale, adunate sub titlul *Decade,* el spune: „Cina Domnului este o acţiune sfântă care porneşte de la Dumnezeu către Biserică, în care Domnul, prin punerea înaintea noastră a pâinii şi a vinului la sărbătoare, ne asigură de promisiunea Lui şi de comuniunea cu El şi ne arată darurile Sale şi le aşază înaintea simţurilor noastre."[17] Afirmarea acţiunii harului divin în Cina Domnului semnalează o diferenţă importantă faţă de Zwingli, care a înţeles congregaţia, în actul dedicării şi al aducerii de mulţumire, ca fiind subiectul principal în sacrament.

[17] Heinrich Bullinger, *Decades,* §V.9, p. 403, citat în Paul Rorem, *Calvin and Bullinger on the Lord's Supper,* Bramcote şi Nottingham, Grove Books, 1989, p.15.

Totuşi dezbaterea prelungită dintre Bullinger şi Calvin a fost cea care i-a constrâns pe ambii conducători să-şi articuleze clar doctrina despre Cina Domnului. O serie de tratate, scrisori şi

întâlniri au produs în cele din urmă *Consensus tigurinus* din 1549, un document reformat important de teologie sacramentală, care a câştigat asentimentul, chiar dacă prudent, atât al lui Calvin, cât şi al lui Bullinger.

Câteva probleme importante au reieşit din dezbaterea lor asiduă. Una dintre ele este relaţia esenţială dintre semn şi semnificat, care fusese deja identificată de Zwingli. Pentru Bullinger, la fel ca pentru Zwingli, semnele sacramentale nu sunt legate de lucrul semnificat. Semnul este un semn, nu este un instrument sau canal al harului. Acest lucru nu înseamnă că ele nu sunt de niciun folos. într-o încercare atentă de a articula ceea ce semnele sacramentale nu sunt şi ceea ce sunt, Bullinger spune: „Aşadar cei care se împărtăşesc cu sacramentul nu primesc nimic, aşa cum spun ei, doar dacă însăşi instituirea de către Dumnezeu este considerată ca fiind nimic. El a instituit sacramentele pentru a fi mărturii ale harului Său şi peceţi ale adevărului promisiunilor Sale."[18] Terminologia „mărturiei" este importantă pentru Bullinger. Semnele sacramentale nu sunt doar simboluri care ne îndreaptă atenţia spre altceva, ci sunt analogii ale acţiunii harului lui Dumnezeu. Totuşi aceste semne nu conferă ele însele har. Acţiunea sacramentală şi cea divină sunt separate. Ele sunt relaţionate, dar nu contopite. Termenul *paralelism* este de folos pentru a înţelege modul în care Bullinger raportează semnul la activitatea lui Dumnezeu. El spune că, la fel cum mâncăm pâinea şi bem vinul în nic>d fizic, tot aşa şi Duhul ne uneşte cu Cristos. „Aşa cum pâinea hrăneşte şi întăreşte omul şi îi dă abilitatea de a lucra, tot aşa şi Trupul lui Cristos, mâncat prin credinţă, hrăneşte şi astâmpără sufletul omului."[19] Mâncatul elementelor sacramentale nu conferă în sine har, ci mâncatul elementelor sacramentale este „paralel" cu
acţiunea divină analoagă. Potrivit lui Bullinger, pâinea şi vinul sunt mărturii ale harului divin, nu un instrument al harului divin. în *A doua confesiune helvetică* (1564), Bullinger exprimă Iacelaşi cadru conceptual paralel. Contrastul dintre „interior" şi „exterior" este folosit pentru a descrie paralelismul său:

Şi acest lucru este reprezentat în mod *vizibil* de acest sacrament în *exterior* prin slujitori şi, ca să zicem aşa, înfăţişat ochilor noştri ca să fie văzut, care este săvârşit în mod *invizibil* de Duhul Sfânt în *interior,* în suflet. Pâinea este oferită în *exterior* de slujitor, iar cuvintele Domnului sunt auzite [...] în acelaşi timp prin lucrarea lui Cristos prin Duhul Sfânt, ei primesc în *interior* carnea şi sângele Domnului.[20]

Paralelismul dintre interior şi exterior, dintre vizibil şi invizibil, este clar pentru Bullinger. Semnele sacramentale corespund activităţii divine simultane. Această înţelegere a elementelor sacramentale a fost una dintre problemele centrale dezbătute de Calvin şi de Bullinger între 1540-1550. Seriile lor de scrisori, vizite personale şi tratate foarte lungi nu au rezolvat această problemă. Paralelismul lui Bullinger este în contrast cu instrumentalismul lui Calvin şi marchează o diferenţă profundă ce stă la baza perspectivelor lor sacramentale. Potrivit lui Bullinger, semnele sacramentale mărturisesc despre darurile harice ale lui Dumnezeu; potrivit lui Calvin, semnele sunt instrumentele Duhului Sfânt şi mijloace sigure de har.

Această diferenţă în înţelegerea relaţiei dintre semn şi lucru semnificat a transmis mai departe tradiţiei reformate ulterioare unele ambiguităţi semnificative care sunt şi mai adânci decât ceea ce este deja semnalat de Zwingli. Rorem rezumă aceste diferenţe:

Există o declaraţie de credinţă reformată care consideră Cina Domnului drept o mărturie, o analogie, o paralelă sau chiar o paralelă simultană faţă de lucrările interioare ale harului

[i] Bullinger, *Decades,* §V.7, p. 314, citat în Rorem, *Calvin and Bullinger,* p. 25. [3] Bullinger, *Decades,* §V.7, p. 329, citat în Rorem, *Calvin and Bullinger,* p. 26.

[20] *The Book of Confessions of the Presbyterian Church (USA)* (Louisville, Ky., Office of the General Assembly, 2002), §5, p. 196 <www.pcusa.org/oga/ publications/boc.pdf>.

lui Dumnezeu prin garantarea comuniunii cu Cristos? Dacă da, atunci adevăratul înaintaş ar putea fi Heinrich Bullinger, succesorul lui Zwingli în Ziirich. Sau defineşte anume Cina ca fiind instrumentul sau mijlocul prin care Dumnezeu oferă şi conferă harul comuniunii depline cu Trupul lui Cristos? Descendenţa coboară, în acest caz, până la Jean Calvin.[21]

Jean Calvin este, cu siguranţă, cel care se ridică deasupra celorlalţi conducători

timpurii ai comunităţilor reformate. El s-a angajat într-o discuţie energică atât cu conducătorii luterani, cât şi cu cei reformaţi despre Cina Domnului, iar în aceste schimburi polemice şi-a maturizat doctrina. Există o evoluţie vizibilă în ce priveşte înţelegerea lui Calvin cu privire la Cina Domnului, de la începutul până la sfârşitul slujirii sale. Un cercetător al lui Calvin rezumă astfel: „îl vom vedea pe Calvin trecând de la negarea euharistiei ca instrument al harului la afirmarea acestui statut. îl vom vedea pe Calvin dezvoltându-şi, de-a lungul întregii sale cariere, o concepţie a consumării efective a trupului şi a sângelui real al lui Cristos; o poziţie care este practic absentă, ba chiar negată în primele învăţături."[22] Ca urmare a acestei evoluţii, perspectiva lui Calvin este cel mai bine caracterizată drept „instrumentalism", concepţia conform căreia elementele şi acţiunile de la Cina Domnului împlinesc ceea ce spun. Declaraţia lui Calvin despre instrumentalism este inconfundabilă în *Scurt tratat despre Cina Domnului* din 1541, unde spune: „Există un motiv temenic pentru care pâinea este numită trup, de vreme ce ea nu doar că îl reprezintă, ci ni-1 înfăţişează."[23] Calvin face trei afirmaţii principale despre Cina Domnului.[24] în primul rând, Calvin susţine originea divină a oricărei virtuţi,

[21] Rorem, *Calvin and Bullinger,* p. 54-55. 1

[22] Thomas J. Davis, *The Clearest Promises ofGod: The Development ofCalvin's Eucharistic Teaching,* New York, AMS Press, 1995, p. 7-8.

[23] Jean Calvin, „Short Treatise on the Lord's Supper", în Beveridge, *Tracts and Treatises,* 2:171-172.

[24] Pentru o aprofundare a acestor teme, vezi Leanne Van Dyk, „The Gifts of God for the People of God: Christian Feminism and Sacramental Theology", în *Feminist and Womanist Essays in Reformed Dogmatics,* ed. Amy Plantinga Pauw şi Serene Jones, Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 2006, p. 204-220.

a oricărui har şi a oricărui dar. Cina Domnului este un dar al lui Dumnezeu dat cu scopul de a susţine şi a hrăni credinţa comunităţii credincioşilor. Deoarece Dumnezeu este asemenea unui părinte grijuliu şi atent, Dumnezeu ne poartă de grijă în moduri în care avem nevoie şi putem primi.[25] Noi suntem creaturi; aşadar, realitatea materială, creată a elementelor sacramentale este cea mai potrivită pentru n,oi. Euharistia oferă credinţei noastre şovăielnice bogăţiile dragostei lui Dumnezeu. Calvin foloseşte o varietate de imagini pentru a descrie caracterul de dar al sacramentelor; ele sunt asemenea imaginilor, peceţilor, exerciţiilor, promisiunilor, cuvintelor vizibile, oglinzilor şi stâlpilor. De exemplu, el spune că sacramentele sunt asemenea oglinzilor în care ne uităm ca să vedem bogăţiile harului lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu „ni le împarte cu dărnicie"[26].

Proclamarea repetată a Cinei Domnului, de către Calvin, ca fiind un dar al dragostei lui Dumnezeu pentru poporul Său credincios arată miezul pastoral al teologiei sale. Natura polemică a dezbaterilor dintre Calvin şi o mare diversitate de oponenţi din timpul vieţii sale poate pune în umbră principala sa preocupare. Calvin este dornic să liniştească şi să încurajeze inimile şovăielnice cu încrederea că Dumnezeu a aşternut înaintea noastră un ospăţ spiritual la Cina Domnului şi ne invită să participăm.[27] Acesta este un dar cu o promisiune şi cu un scop: Dumnezeu doreşte să confirme, să mărturisească, să pecetluiască, să reamintească, să ne asigure că avem parte de toate beneficiile lui Cristos.[28]

în al doilea rând, Cina Domnului arată întotdeauna dincolo de ea însăşi, spre Isus Cristos. Calvin accentuează legătura strânsă între Scriptură, sacrament şi Cristos. El explică: „Prin urmare, să privim ca pe un principiu stabilit că sacramentele au aceeaşi funcţie pe care o are Cuvântul lui Dumnezeu: să ni-L ofere şi să ni-L prezinte pe Cristos şi în El să avem parte de comorile

[5] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine,* 4.17.1, trad. Daniel Tomuleţ, Elena Jorj, Oradea, Cartea Creştină, 2003.

[26] Ibid., 4.14.6.

[27] Ibid., 4.17.1.
[28] Ibid., 4.17.5.

harului ceresc."[29] Hughes Oliphant Old exprimă această unitate a Cuvântului lui Dumnezeu în mod cât se poate de simplu: „Predica şi Cina merg împreună."[30]

Accentul pus de Calvin pe faptul că Isus Cristos este o prezenţă vie în Cuvânt şi în sacrament stă în centrul concepţiei sale despre Evanghelie. El îşi începe cartea a treia din *învăţătura religiei creştine* afirmând: „Trebuie să înţelegem că atâta timp cât Cristos rămâne în afara noastră, iar noi suntem despărţiţi de El, tot ceea El a suferit şi tot ceea ce a făcut pentru mântuirea rasei umane rămâne inutilizabil şi lipsit de valoare pentru noi."[31] Duhul Sfânt construieşte o punte peste această prăpastie istorică şi ontologică imensă între creaturile umane şi Isus Cristos, punându-i în unitate pe cel credincios şi pe Cristos. în sacramentul botezului, această unire este iniţiată; în sacramentul Cinei Domnului, este confirmată şi susţinută.

Felul în care Isus Cristos este prezent pentru noi în Cina Domnului este unul dintre marile mistere ale teologiei sacramentale şi totodată unul dintre punctele cele mai vii ale disputei din interiorul tradiţiei reformate timpurii. Calvin susţine că Isus Cristos este prezent pentru noi în trupul şi în sângele Său în sacrament. El afirmă incapacitatea cuvintelor umane de a exprima acest mare adevăr, dar, cu toate acestea, susţine că această unire este între credincios şi însuşi Cristos cel înviat. El spune: „Nu ne rămâne nimic altceva de făcut decât să ne exprimăm uimirea în faţa acestui mister, pe care, sincer, nici mintea nu e în stare să îl conceapă, nici buzele să îl exprime."[32] Credinciosul primeşte trupul lui Cristos la Cina Domnului în moduri pe care abia dacă le poate înţelege şi pe care, totuşi, le mărturiseşte. Nu este suficient să afirmăm că Cristos este pâinea vieţii prin *credinţa* în Cristos, „numai prin simpla cunoaştere"[33]. Calvin spune că, dimpotrivă, „trupul Lui este cu adevărat hrană şi sângele Lui, băutură, şi prin

[29] Ibid., 4.14.17. \
[30] Hughes Oliphant Old, *Worship: Reformed According* f<j> *Scripture,* Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 2002, p. 128.
[31] Calvin, *învăţătura,* 3.1.1.
[32] Ibid., 4.17.7.'
[33] Ibid., 4.17.5.

această hrană credincioşii sunt hrăniţi întru viaţă veşnică"[34]. Carnea lui Cristos ne hrăneşte şi ne restaurează precum o „fântână bogată şi inepuizabilă care ne furnizează viaţa pe care o [1] primeşte din Dumnezeire".[35] Insistenţa lui Calvin asupra faptului ; că semnul sacramental ne conferă în adevăr ceea ce semnifică -t pe Isus Cristos - este o caracteristică proeminentă a doctrinei lui Calvin despre Cina Domnului. El afirmă acest lucru cu tărie încă din 1541 şi niciodată nu abdică de la aceasta:

Noi trebuie să mărturisim, aşadar, că [...] substanţa interioară a sacramentului este unită cu semnele vizibile [...] Avem un bun temei să fim satisfăcuţi atunci când înţelegem că Isus Cristos ne oferă la Cină însăşi substanţa trupului şi a sângelui Său.[36]

în al treilea rând, rolul proeminent al Duhului Sfânt în doctrina lui Calvin despre Cina Domnului este izbitor. Potrivit lui Calvin, totul depinde de Duh. Nici actul predicării, nici sacramentul nu îl vor arăta pe Isus Cristos fără acţiunea Duhului Sfânt. Calvin spune simplu că „ele nu sunt de niciun alt folos dacă nu sunt însoţite de Duhul Sfânt"[37]. El recunoaşte enormitatea declaraţiei că sufletele noastre sunt hrănite de carnea şi de sângele lui Cristos şi că suntem uniţi cu Cristos. Dar, fiind din nou interesat de icomprehensibilitatea lui Dumnezeu, spune:

inc

Deşi pare de necrezut că trupul lui Cristos, despărţit de noi printr-o distanţă atât de mare, ne pătrunde, astfel încât devine hrana noastră, să ne aducem aminte cât de mult se ridică puterea tainică a Duhului Sfânt peste toate simţurile noastre şi ce nebunie este să dorim să-I

[34] Ibid., 4.17.8. Vezi, de asemenea, *Confessio gallicana,* scrisă de Calvin în 1562, care exprimă teologia matură a

lui Calvin cu privire la Cina Domnului: în §38, acesta mărturisire spune că Cristos „nu uită să ne dea viaţă în El însuşi, să locuiască în noi, să ne asigure cele necesare şi să ne facă părtaşi la substanţa trupului Său şi a sângelui Său, prin virtutea incomprehensibilă a Duhului Său"; în Beveridge, *Tracts and Treatises, 2,* p. 161.
[35] Calvin, *învăţătura* 4.17.9.
[36] Jean Calvin, „Short Treatise", în Beveridge, *Tracts and Treatises, 1,* p. 172-173.
[37] Calvin, *învăţătura* 4.14.17.

măsurăm caracterul de nemăsurat cu ajutorul măsurii noastre. Ceea ce, aşadar, mintea noastră nu poate înţelege, să lăsăm să conceapă credinţa: anume că Duhul uneşte cu adevărat lucrurile separate.[38]

Provocarea de a explica separaţia dintre Cristos şi credincios este mare îndeosebi pentru tradiţia teologică reformată. Tradiţia reformată nu acceptă doctrina luterană a ubicuităţii, care afirmă că natura umană a lui Cristos este prezentă peste tot în lume.[39] Dar nici nu acceptă teoria clasică romano-catolică a transsubstanţierii, care explică faptul că trupul lui Cristos a înlocuit într-un spaţiu limitat esenţa elementelor sacramentale.[40] Accentul distinct pus în tradiţia reformată pe înălţarea lui Isus exclude aceste opţiuni. Deci, cum este Isus Cristos prezent în sacrament? Am văzut că Zwingli a răspuns la această întrebare, propunând o înţelegere a prezenţei lui Cristos din perspectiva memorialului: Cristos este în cer, iar noi aducem în inimă şi în minte, la Cină, ceea ce Cristos a realizat pentru noi. Bullinger a răspuns la această întrebare susţinând că, atunci când participăm la sacrament, Cristos este făcut prezent pentru noi prin Duhul. Calvin a făcut o afirmaţie şi mai îndrăzneaţă cu referire la sacrament, spunând că, deşi Cristos este în cer, noi suntem hrăniţi la Cina Domnului de trupul şi de sângele Său, care sunt hrana sufletelor noastre, unite cu el prin Duhul.

în favoarea acestei abordări sacramentale, Calvin a folosit cel puţin două puncte de sprijin. A folosit frecvent imaginea „înălţării", pentru a înfăţişa misterul uniunii dintre Cristos şi credincios.[41] în plus, a meditat atent la sensul precis al cuvântului *este,* din cuvintele lui Cristos: „acesta este trupul Meu"[42]. Colocviul de la Marburg, din 1529, unde Zwingli şi Luther au

[38] Ibid., 4.17.10.
[39] Calvin respinge consubstanţialitatea şi ubicuitatea în *French Confession,* §36 (1562); în Beveridge, *Tracts and Treatises,* 2, p. 160.
[40] în *French Confession,* §35 (1562), Calvin respinge, de asemenea, transsubs-tanţierea, susţinând că aceasta nu recunoaşte unirea cu Cristos, pe care o avem prin pâinea şi vinul *ca* pâine şi vin; în Beveridge, *Tracta, and Treatises,* 2, p. 159.
[41] Calvin, *învăţătura,* 4.17.2; 4.17.15; 4.17.16; 4.17.18; 4.17.31. /
[42] Ibid., 4.17.21.

dezbătut în mod aprins sensul acestui cuvânt sacramental cu mare încărcătură, nu a dus la niciun fel de acord între luterani şi

[reformaţi. Deşi Luther a insistat asupra unui echilibru simplu şi solid între semn şi realitate, Calvin, scriind mulţi ani mai târziu în *învăţătura religiei creştine,* a înţeles cuvântul *este* ca fiind o figură de stil care poate să comunice, în mod unic, deşi parţial, un

|_aister. „Acesta *este* trupul Meu" înseamnă, de fapt, „acesta *este* întregul Isus Cristos întrupat, înviat şi înălţat alături de harul pe care Dumnezeu vi-1 promite în această sărbătoare".

Cristos este prezent în pâine şi în vin, iar noi suntem uniţi cu El prin iniţiativa plină de har a lui Dumnezeu, nu datorită vredniciei primitorului sau a slujitorului. Deşi e nevoie de credinţă pentru a primi darurile Duhului Sfânt, Dumnezeu este credincios să dea darul lui Isus Cristos credincioşilor atunci când primesc acest dar cu inimi mulţumitoare şi sincere. Acest lucru înseamnă că Cina Domnului nu este sub controlul Bisericii, al slujitorului sau al oamenilor. Din contră, harul Cinei Domnului este întotdeauna un dar proaspăt al lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt.

Cele trei accente din concepţia lui Calvin despre Cina Domnului, pe care tocmai le-am menţionat, subliniază şi caracterul trinitar al acestei doctrine a Cinei Domnului. Cina ca dar subliniază acţiunea plină de har a lui Dumnezeu, Tatăl generos şi iubitor. Sacramentul îl prezintă pe Cristos şi ne uneşte cu Cristos, „singura hrană pentru sufletul nostru"[43]. Duhul Sfânt este evidenţiat prin unirea noastră cu Cristos şi prin împuternicirea elementelor sacramentale de a transmite harul pe care îl indică.
Diferenţele dintre liderii reformaţi Zwingli, Bullinger şi Calvin sunt semnificative. Zwingli poate fi cel mai bine descris ca având o concepţie „memorialistă"; Bullinger, o concepţie „paralelistă"; iar Calvin, o concepţie „instrumentalistă" despre Cina Domnului. Deşi aceste diferenţe dau de înţeles că tradiţia reformată permite o varietate mult mai mare în ce priveşte înţelegerea sacramentală decât tradiţia luterană sau cea romano-catolică, există şi teze pe care acestea le au în comun. Cea mai mare parte a

[43] Ibid., 4.17.1.

tradiţiei reformate susţine importanţa credinţei în primirea harului sacramentului. Ei sunt de acord că Cina Domnului este o expresie şi o continuare a legământului lui Dumnezeu cu poporul Său. Toate aceste tradiţii confirmă implicaţiile comune ale Cinei şi accentuează comuniunea şi părtăşia sacramentale. In cartea sa de istoria închinării reformate, Hughes Oliphant Old spune: „împărtăşirea cu pâine şi cu vin a întregului popor al lui Dumnezeu devine partea esenţială a slujbei."[44] Comunitatea este zidită şi hrănită prin împărtăşirea de la Cina Domnului.
Vocea tradiţiei reformate referitoare la Cina Domnului nu este limitată la Zwingli, Bullinger şi Calvin. Multe alte voci importante se alătură acestei discuţii. Teologul american din secolul al XlX-lea, John Williamson Nevin, fondatorul tradiţiei teologice reformate cunoscută sub numele de teologia de la Mercersburg, îl considera pe Jean Calvin ca fiind cel mai bun interpret al semnificaţiei Cinei Domnului. Inventariind diferenţele dintre câteva concepţii sacramentale, Nevin 1-a susţinut pe Calvin: „Noi ne cuminecăm la Cina Domnului nu doar cu promisiunea divină, nu doar cu gândul lui Cristos, nu doar cu amintirea a ceea ce a făcut şi a suferit El pentru noi, nu doar cu semnificaţia actuală vie a mânturii Sale atotsuficiente şi atotglorioase, ci şi cu Mântuitorul însuşi, în plinătatea persoanei Sale glorificate, făcută prezentă pentru noi cu acest scop de puterea Duhului Sfânt."[45]
Caracterul global al tradiţiei reformate se reflectă şi în doctrina reformată a Cinei Domnului exprimantă în diverse moduri. Comunităţile reformate care sunt angajate în recuperarea liturghiei au instituit-o ca fiind formativă pentru comunitatea credincioşilor. Comunităţile reformate care se luptă cu vechile tipare ale opresiunii sau ale nedreptăţii găsesc în Cina Domnului o sursă de încurajare din partea lui Dumnezeu, dar şi o sursă a mandatului lui Dumnezeu pentru reconciliere. Ceea ce tradiţia reformată a accentuat mereu, de la cele mai vechi rădăcini ale sale până la diversitatea contemporană, sunt atât generozitatea şi încurajarea din partea lui Dumnezeu la Cină, cât şi implicaţiile comunitare şi etice ale Cinei Domnului.
Efectele pastorale ale Cinei Domnului sunt arătate de multe voci din tradiţia reformată. Zwingli subliniază importanţa mulţumirii în sacrament. Calvin foloseşte imaginea centrală a hrănirii. Efectele pastorale sunt, în continuare, identificate de Calvin în *Catehismul bisericii din Geneva* din 1541. El vorbeşte despre o intensificare a harului, o experienţă concentrată a harului lui Dumnezeu la Cina Domnului. In mod similar, în scurtul său tratat despre Cina Domnului, scris, de asemenea, în 1541, se afirmă că „în Cină avem o siguranţă mai mare şi o bucurie deplină în ce priveşte [harul]"[46].
Dacă Cina Domnului prilejuieşte o experienţă concentrată a harului lui Dumnezeu, toate sensurile şi acţiunile ale acestui sacrament sunt încărcate de semnificaţie. Harul lui Dumnezeu nu este limitat doar la împărtăşirea din elemente sau la cuvintele de instituire. Mai degrabă,

întreaga închinare liturgică şi comună propagă harul lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că congregaţiile reformate vor acorda mare atenţie liturghiei, elementelor vizuale şi contextului senzorial al Cinei. Muzica are importanţa ei, masa comuniunii, de asemenea, precum şi muzica, arta şi mişcarea. Modul în care congregaţia se pregăteşte şi răspunde la sacramente, de asemenea, important. Preocuparea pentru aceste lucruri va forma o congregaţie interesată, dornică să primească harul lui Dumnezeu.

Una dintre caracteristicile tradiţiei reformate este recunoaşterea repercursiunii plăcute pe care o are slujba de închinare asupra a tot ceea ce înseamnă viaţă. Calvin este deosebit de elocvent în acest sens:

Noi avem foarte mult de câştigat din Sacrament dacă în minţile noastre este imprimat şi întipărit următorul gând: că niciunul dintre fraţii noştri nu poate fi rănit, dispreţuit, respins, abuzat sau ofensat în vreun fel de noi fără ca, în acelaşi timp, să nu-L rănim,

[44] Old, *Worship,* p. 127.

[45] John Williamson Nevin, *The Mystical Presence: A Vindication* qfîfee *Reformed or Calvinistic Doctrine ofthe Holy Eucharist,* Philadelphia, S. R. Fisher, |867, p. 58.

[46] Jean Calvin, *Genevan Catechism,* în Beveridge, *Tracts and Treatises,* 2, p. 90; „Short Treatise on the Lord's Supper", în Beveridge, *Tracts and Treatises,»*2, p. 169.

dispreţuim şi abuzăm pe Cristos prin răul pe care îl facem; [...] că ar trebui să avem aceeaşi grijă faţă de trupurile fraţilor noştri pe care o avem faţă de ale noastre; căci ei sunt mădulare ale trupului nostru; şi că, după cum nicio parte din trupul nostru nu e atinsă de de durere fără ca aceasta să nu se răspândească în restul trupului, tot aşa, nu ar trebui să îngăduim ca un frate al nostru să fie afectat de vreun rău, fără ca noi să nu fim atinşi de compasiune faţă de el.[47]

Pe scurt, Cina Domnului este „legătura dragostei", aşa cum a spus şi Augustin cândva; aceasta nu ne uneşte doar cu Cristos, ci şi unul cu celălalt în comunitatea credinţei. Virtuţile sacramentale în tradiţia reformată includ grija faţă de cei bolnavi, răniţi şi dispreţuiţi din societate; includ atenţia acordată copiilor şi vârstnicilor; includ sprijinul legilor şi al politicilor drepte care reflectă conştientizarea diferenţelor economice şi politice. Virtuţile sacramentale din tradiţia reformată susţin în mod clar faptul că a fi unit cu Cristos este o realitate atât de profundă şi de extinsă, încât afectează toate aspectele vieţii. Dat fiind faptul că Cina Domnului este un dar al harului, credincioşii adunaţi în comunitate ar trebui să anticipeze darul bucuroşi, având mereu încrederea şi bucuria că acesta va fi dat.

Liturghia Cinei Domnului în Biserica Reformată din America începe cu cuvintele: „Preaiubiţilor în Domnul Isus Cristos, Cina sfântă pe care urmează să o celebrăm este o sărbătoare a aduce-rii-aminte, a comuniunii şi a speranţei." Aceste cuvinte plasează sacramentul în largul context al acţiunilor pline de har ale lui Dumnezeu în trecut, în prezent şi în viitor. Noi celebrăm prin adu-cerea-aminte a revelaţiei trecute a lui Dumnezeu de-a lungul istoriei şi mai ales în Isus Cristos. Noi celebrăm prin comuniune fiind uniţi cu Cristos prin puterea Duhului Sfânt. Noi celebrăm prin speranţă, întrezărind în sacrament un crâmpei din marele ospăţ ceresc, unde toţi sfinţii şi îngerii împreună se vor alătura în a\L lăuda pe Dumnezeu. în acest fel, congregaţia primeşte, într-adevăr, darurile lui Dumnezeu pentru poporul lui Dumnezeu.

RĂSPUNSUL ROMANO-CATOLIC

[47] Calvin, *învăţătura,* 4.17.38.

Apreciez faptul că Leanne Van Dyk a scos în evidenţă contribuţia a trei personaje importante din perioada Reformei, clarificând rolul Duhului Sfânt în teologia reformată şi dezvăluind dimensiunea formativă a închinării euharistice.

Calvin este în general recunoscut ca fiind unul dintre reformatorii cu un limbaj cât se poate clar şi unul dintre marii experţi în teologie sistematică din acea vreme. Totuşi, unii dintre teologii comunităţii nereformate nu sunt entuziasmaţi de această personalitate şi de contribuţia sa. O abordare clară şi explicită a lui Calvin şi a confraţilor săi este importantă pentru toţi creştinii adevăraţi.

Contribuţia lui Bullinger este importantă, mai ales pentru rezistenţa teologiei legământului în cultura şi în spiritualitatea protestante americane. De asemenea, trebuie să recunoaştem

contribuţia lui Martin Bucer la reflecţia asupra euharistiei, pentru a avea o imagine completă a dezbaterilor din secolul al XVI-lea şi a evoluţiei acelor idei în viaţa de închinare a bisericilor. Totuşi, problema semnului şi a semnificatului, precum şi teologia simbolismului rămân domenii importante de discuţie, aşa cum am subliniat în articol. Reformaţii şi catolicii angajaţi în dialog trebuie să facă mult mai multe eforturi împreună, pentru a

rezolva diferenţele sacramentale cu privire la Cină. Cu siguranţă cei mai mulţi catolici sunt suprinşi de seriozitatea cu care Calvin, mai ales, tratează învăţătura biblică a lui Pavel cu privire la prezenţa lui Cristos în Cină.

Deseori cei care nu studiază atent teologia euharistică reformată, inclusiv mulţi dintre membrii bisericilor care îşi asumă aceste angajamente confesionale, consideră că afirmarea prezenţei reale reduce realismul perspectivei sacramentale reformate. Totuşi Van Dyk aminteşte de pneumatologia elevată care însoţeşte cristologia elevată reformată.

în dialogurile ecumenice moderne, discuţiile purtate cu ortodocşii despre modul în care sunt înţelese epicleza *(epiklesis)* şi rolul Duhului Sfânt în comunitate, la Cină şi în a face prezent trupul şi sângele Mântuitorului - toate au contribuit la construirea unor punţi de înţelegere, chiar dacă încă nu există suficient consens în ce priveşte credinţa pentru a face posibilă împărtăşirea la Masa Domnului. Totuşi aceste voci reformate, ortodoxe şi, mai nou, penticostale, au contribuit la reînnoirea perspectivei trinitariene asupra felului în care înţelegem acţiunea lui Dumnezeu în comunitate, mai ales în adunarea euharistică.

In fine, apreciez enorm faptul că Van Dyk atrage atenţia asupra „sacramentului în largul context al acţiunilor pline de har ale lui Dumnezeu în trecut, în prezent şi în viitor". Limbajul pe care-1 folosesc catolicii pentru acest rol este „izvorul şi culmea" vieţii creştine. Totuşi ne putem înşela uşor asupra unei asemenea fraze, crezând că denotă un ritual detaşat de un mod de viaţă euharistie/ mulţumitor în Cristos. Trebuie să înţelegem „liturghia ca fiind formativă pentru comunitatea credincioşilor", nicidecum ca fiind o acţiune, un ritual sau un lucru izolat. Creştinii trebuie să fie formaţi pentru şi prin închinare: propria lor închinare, cunoştinţele despre tradiţia închinării altora şi a afirmaţiilor creştine ale acestora, modul în care ei se deosebesc de propria lor tradiţie şi speranţele de reconciliere la Cina Domnului. (Vezi <www.vatican\va/ roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rcjpc_ chrstuni_doc_16031998_ecumenical-dimension_en.html>.)

RĂSPUNSUL LUTERAN

Atunci când Leanne Van Dyk redă succint poziţia sau poziţiile celor care chiar pot fi numiţi „reformaţi", ea constată, de asemenea, „diversitatea", reformată trecută şi actuală faţă de care eu reacţionez întrebând: ce s-a întâmplat cu porunca apostolică de a „spunea celaşi lucru" *(hina to auto legete pantes,* 1 Corinteni 1:10) cu toţii şi de a „fi un singur gând" *(hina to auto phronete,* Filipeni 2:2)? Pentru a exprima părtăşia dintre noi în biserică, în general, şi la altar, mai ales, trebuie să mărturisim aceeaşi doctrină.

Mă alarmez însă atunci când Van Dyk prezintă în mod greşit Roma ca susţinând prezenţa „locală" a Domnului în sacrament şi când îl înnegreşte pe Luther şi luteranismul cu pensula „ubicuităţii". Fiindcă, deşi mărturisim „omniprezenţa" transcendentă/imanentă a Domnului în acord cu umanitatea Sa, noi nu ne identificăm cu prezenţa Sa reală, *definitivă* la altar. Mai mult, Cuvântul Domnului este singurul fundament al doctrinei noastre sacramentale; „omniprezenţa" este doar un răspuns apologetic la obiecţia reformată potrivit căreia trupul lui Cristos nu poate fi în cer şi în

sacrament în acelaşi timp.
Van Dyk dă o lecţie utilă de teologie istorică arătând diferenţele dintre „memorialismul" lui Zwingli, „paralelismul" lui Bullinger

şi „instrumentalismul" lui Calvin. Faimosul tratat al lui Calvin din 1541 aproape că vede în Cina Domnului un mijloc al harului, dar prin felul în care tratează cuvântul şi acţiunea Domnului, Calvin se fereşte în mod straniu de vocea lui Cristos şi de trupul ţinut în mâna Lui cu care îşi hrăneşte turma.
Dintre cei trei colaboratori „reformaţi", Van Dyk, în calitate de reprezentant reformat actual, stabileşte un teren comun cu luteranismul tradiţional, venind cu argumente în favoarea demnităţii liturgice şi a decorului liturgic. De asemenea, ea vorbeşte în cadrul tradiţiei „catolice" şi într-un mod convingător, evidenţiind imboldul comunitar şi moral ce decurge din darul sacramental (un aspect subliniat uneori de Luther, dar de multe ori lăsat pe dinafară de luteranii care au urmat după el).
„Instrumentalismul" calvinist pe care îl subliniază Van Dyk este mai aproape de Scriptură şi de părinţii Bisericii decât ideea „separării simbolului de realitate" teoretizată de Zwingli (dar cum putem oare separa ceea ce Domnul a împreunat în mod verbal şi, aşadar, în mod real?). Totuşi, Van Dyk subliniază un aspect esenţial comun în teologia reformată, afirmând că Zwingli „plasează acţiunea primordială a sacramentului în credincios". Dar sfinţenia jertfelor din Vechiului Testament, care sunt adevăratele mijloace ale harului pentru vechiul popor al lui Dumnezeu, stă, în primul rând, în ofrandele aduse la altar şi, numai în al doilea rând, în israeliţii sfinţiţi prin înfruptarea din bucatele jertfite. La fel, pâinea şi vinul devin, în mod supranatural, trupul şi sângele Domnului şi sunt „preasfinte", făcându-le parte de sfinţenie celor care le primesc cu credinţă şi cu penitenţă.

RĂSPUNSUL BAPTIST

Ce altceva ar putea spune cineva referitor la modul extraordinar în care Leanne Van Dyk a expus concepţiile reformate despre Cina Domnului decât să o felicite? Scurta explicaţie dată de ea subiectului este cea mai bună din câte am întâlnit vreodată. Majoritatea îl lasă pe Zwingli complet pe dinafară, de parcă nu ar fi fost reformat! Concepţia zwingliană despre Cina Domnului este tratată, de obicei, ca o concepţie proprie baptiştilor sau penticostalilor, nu protestanţilor reformaţi. Sunt încântat să ştiu că cel puţin Van Dyk consideră că aceasta face parte din tradiţia reformată. Am cunoscut de-a lungul anilor mulţi credincioşi reformaţi care privesc Cina Domnului exact la fel.
Singura obiecţie pe care o am este că titlul capitolului *„Concepţia* reformată despre Cina Domnului" nu se potriveşte exact cu conţinutul capitolului. Van Dyk se pare că ia în considerare *trei* concepţii diferite şi, în mod legitim, reformate cu privire la Cina Domnului. Nu există, aşadar, o singură „concepţie reformată despre Cina Domnului". Nu amnicio reţinere faţă de interpretarea dată de Zwingli sau de Bullinger Cinei Domnului; doar concepţia lui Calvin îmi produce confuzii, ca întotdeauna. Explicaţia lui Van Dyk mă ajută puţin,

dar tot mi se pare că Calvin voia să fie şi sătul, şi cu punga plină. A vrut ca Cina Domnului să fie mai mult decât un memorial sau o paralelă (cu harul); a vrut să fie un sacrament eficace, un instrument şi un canal adevărat al harului lui Dumnezeu şi un mijloc de a mânca trupul adevărat şi de a bea sângele adevărat ale Domnului. Pe de altă parte, a vrut să nege ubicuitatea trupului lui Cristos şi să II descrie pe Cristos ca

fiind localizat în cer.
Cum poate să le aibă pe amândouă? Apelul la lucrarea mediatoare a Duhului Sfânt nu ne ajută prea mult. Cum face Duhul Sfânt ca trupul şi sângele lui Cristos care sunt localizate să fie prezente în, cu şi sub elementele sacramentale? Aceasta pare a fi mai mult decât un mister: pare a fi o contradicţie. Zwingli şi Bullinger aveau dreptate: semnul şi semnificatul nu pot fi identice. Ei au avut dreptate şi atunci când au spus că dacă vrem să tratăm întruparea cu seriozitate maximă, trebuie să ne imaginăm trupul glorificat al lui Cristos ca fiind un trup adevărat localizat undeva, nicidecum omniprezent.
Singura parte din concepţia lui Calvin cu care pot fi de acord (rămânând totuşi un baptist adevărat!) este aceea că se produce o intensificare a harului prin celebrarea comună a Cinei Domnului. Harul prezent şi activ în acel context nu are o natură diferită de natura harului din oricare alt loc sau timp unde doi sau trei se adună în numele lui Cristos. Nici nu este diferit în grad de orice alte prezenţe ale harului. O predică evanghelică bună poate face ca harul să fie prezent şi activ în vieţile ascultătorilor. Totuşi, Cina Domnului este de neînlocuit; harul prezent şi activ în poporul credincios al lui Dumnezeu adunat laolaltă este special în sensul că această ceremonie instituită de Dumnezeu nu poate lipsi sau nu poate fi înlocuită cu altceva, fără a se pierde o experienţă importantă a harului transformator. Insă putem spune acelaşi lucru despre predicarea Cuvântului.

RĂSPUNSUL PENTICOSTAL

Urmărind minuţiozitatea cu care Leanne Van Dyk a analizat diferenţele în familia bisericilor reformate cu privire la înţelegerea Cinei Domnului a fost de mare folos pentru un teolog provenit dintr-o altă tradiţie. Este foarte interesant că ea menţionează în preambulul eseului: „Cei trei primi conducători reformaţi care au formulat o teologie euharistică reformată distinctă au fost Ulrich Zwingli, Heinrich Bullinger şi Jean Calvin. Deosebirile clare dintre aceştia trei dau naştere observaţiei că diferenţierea în ce priveşte teologia Cinei Domnului în tradiţia reformată este mult mai largă decât în tradiţia luterană sau în cea catolică." Modalitatea lui Van Dyk de a evidenţia aceste trei tradiţii în termeni de „memoria-lism", „paralelism" şi „instrumentalism" contribuie foarte mult la clarificarea unei probleme complexe şi complicate. Sunt sigur că atât profesorii, cât şi studenţii, printre alţii, vor aprecia această precizare a opţiunilor reformate. In acelaşi timp, Van Dyk prezintă în mod just convingerile numeroase împărtăşite de bisericile reformate cu privire la acest sacrament.
Ca penticostal, m-a intrigat faptul că Van Dyk a subliniat rolul central al Duhului Sfânt în înţelegerea lui Calvin cu privire la Cina Domnului. Potrivit declaraţiei sale: „Rolul proeminent al Duhului

Sfânt în doctrina lui Calvin despre Cina Domnului este izbitor. Potrivit lui Calvin, totul depinde de Duh. Nici predica şi nici sacramentul nu îl vor arăta pe Isus Cristos fără acţiunea Duhului Sfânt. Calvin spune pur şi simplu că «ele nu sunt de niciun folos dacă nu sunt însoţite de Duhul Sfânt»". Mă întreb dacă acelaşi lucru se poate spune despre perspectiva lui Zwingli despre Cina Domnului şi, dacă e aşa, care ar putea fi posibilele diferenţe dintre cele două. Sunt uimit că niciunul dintre ceilalţi coautori -cel romano-catolic, cel baptist sau cel luteran - nu vorbeşte foarte mult despre rolul Duhului. Se vorbeşte mult despre Cristos şi pe bună dreptate; totuşi,

orientarea pneumatologică ar fi în acord cu tradiţia creştină. Pentru o discuţie pneumatologică mai pronunţată, am avea nevoie de un teolog din tradiţia teologică răsăriteană.
Eseul lui Van Dyk abundă de idei pregnante referitoare la Cina Domnului, despre care sperăm că va avea în viitor oportunitatea să vorbească mai mult, cum ar fi implicaţiile etice şi pastorale. Deşi niciuna dintre caracteristici nu este, în general, străină de creştinismul protestant sau de cel reformat mai ales, există un interes renăscut pentru asemenea caracteristici, alături de o regenerare a spiritualităţii sacramentale în bisericile care au acordat prin tradiţie cea mai mare atenţie Scripturii şi predicării.

CONCEPŢIA BAPTISTĂ

Roger E. Olson

O binecunoscută poveste despre baptişti îl are în centru pe un baptist care naufragiase singur pe o insulă pustie. Se afla de aproape un an acolo când l-au găsit salvatorii. In timp ce înaintau pe plajă spre naufragiatul şleampăt, zăriră trei colibe tupilate printre arbori, îndărătul lui. „Ce sunt acele construcţii?" a întrebat unul dintre salvatori. Naufragiatul a arătat spre cea din stânga lui şi a răspuns: „Aia-i casa mea; acolo stau." „Dar celelalte două?" Arătând spre construcţia mică din partea dreaptă, mai în spate, omul a spus: „Aia-i biserica mea; acolo mă închin." „Şi coliba din mijloc?" „Oh, aia a fost biserica mea."
Un fapt arhicunoscut este că baptiştii sunt de multe feluri: cel puţin cincizeci şi şapte de tipuri există doar în Statele Unite şi multe altele sunt în alte părţi ale lumii. Cea mai mare şi poate cea mai cunoscută dintre ele este Convenţia Baptistă de Sud (SBC-Southern Baptist Convention), cu aproape 16 milioane de membri în Statele Unite. Partea de nord a fost cunoscută drept Convenţia Baptistă de Nord (NBC - Nouthern Baptist Convention), însă acum este cunoscută ca Bisericile Baptiste Americane din SUA (ABCUSA -American Baptist Churches USA). Are undeva între un milion şi jumătate şi două milioane de membri. Alte grupuri de baptişti

din Statele Unite includ şi Părtăşia Uniunii Baptiste (un grup de biserici baptiste, de la cele moderate până la cele progresiste, care se trag din SBC), Baptiştii Conservatori din America, Baptiştii Voinţei Libere (în două sau trei convenţii diferite), Convenţia Baptistă Naţională (alcătuită în cea mai mare parte din negri afro-americani), Conferinţa Generală Baptistă (alcătuită în trecut din baptişti suedezi) şi Asociaţia Generală a Vechilor Biserici Baptiste (considerată în general fundamentalistă).
Diversitatea baptistă este extraordinară. La o extremă sunt Baptiştii Primitivi, care practică rânduiala spălării picioarelor şi pretind altor baptişti care li se alătură să treacă printr-un botez nou, deoarece consideră botezul altor baptişti ca fiind o „un botez străin". La cealaltă extremă se află Baptiştii Spirituali, un grup format în mare parte din imigranţi din insulele Caraibe. Ei practică un fel de şedinţă de spiritism ca parte a serviciului de închinare.
Ideea este că nu există „biserică baptistă"; există doar biserici baptiste grupate în conferinţe sau convenţii. Nu există episcopi baptişti comparabili cu episcopii din bisericile catolice sau episco-paliene; fiecare biserică baptistă este complet autonomă şi cooperează în mod voluntar cu alte biserici baptiste în scop misionar şi educativ. Nu există niciun crez şi nicio declaraţie confesională baptistă care să unifice bisericile; grupurile de baptişti au promulgat multe mărturisiri de credinţă baptiste de-a lungul timpului, dar niciuna nu este considerată obligatorie într-un mod similar, de exemplu,

cu *Mărturisirea de credinţă de la Westminster,* care este o declaraţie confesională unificatoare, obligatorie şi autoritară a prezbiterienilor din lumea întreagă. Poate că cea mai cunoscută declaraţie doctrinară baptistă este *Declaraţia de credinţă şi mesajul baptist,* redactată pentru prima dată de SBC în 1925. SBC a existat timp de aproape optzeci de ani fără nicio declaraţie de credinţă. Din 1925 până în prezent, a trecut prin două revizuiri substanţiale: în 1963 şi în 2000. Multe dintre congregaţiile baptiste din Sud resping în mod public revizuirea din 2000 şi îşi declară loialitatea faţă de *Declaraţia de credinţă şi mesajul baptist.*

Baptiştilor le place să se amuze spunând că nu aparţin de niciun fel de religie organizată; ei sunt baptişti! Speranţa lor
este ca şi alţii să le guste ironia şi să râdă împreună cu ei. Dar această confuzie tot mai mare şi mai generalizată în ce-i priveşte pe baptişti îngreunează foarte mult, dacă nu face chiar imposibilă discuţia despre credinţele baptiste asupra cărora toţi baptiştii să fie de acord, fără rezerve. Chiar şi identificarea unui consens dă multă bătaie de cap. Mulţi au încercat, dar de fiecare dată un alt grup de baptişti respinge descrierea, pretinzând că şi ei sunt baptişti adevăraţi ca oricare alţii. Fiecare grup de baptişti preferă autodescrierea în locul descrierii de către alţii. Deseori, asemenea autodescrieri sunt orientate spre elementele distinctive care Caracterizeană o anumită grupare baptistă; asemenea descrieri se limitează adesea la a reacţiona faţă de erorile sesizate la alţi baptişti sau la alţi creştini.

Probabil că nicio altă doctrină sau practică nu îi uneşte pe baptişti atât de mult ca botezul. Baptiştii subliniază faptul că botezul trebuie administrat doar acelor persoane suficient de mature şi de dornice să mărturisească credinţa în Isus Cristos pentru ei înşişi. Ei evită botezul bebeluşilor, chiar dacă uneori fac „botezul copiilor" - botezând copii de şase sau şapte ani, care sunt capabili să mărturisească întoarcerea la Cristos prin pocăinţă şi credinţă. Cei mai mulţi baptişti resping orice fel de înţelegere sacramentală cu privire la botez, care ar implica un aspect sal-vific al acestei rânduieli. Această concepţie este în opoziţie cu învăţăturile romano-catolicilor, ale luteranilor şi ale Bisericilor lui Cristos (acestea din urmă considerând botezul adulţilor prin imersiune necesar pentru o mântuire deplină). Iar marea majoritate a baptiştilor practică numai botezul prin imersiune completă în apă în numele Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt. Ei consideră acest botez ca fiind un act public de dedicare, adeverind moartea unei persoane faţă de păcat (pocăinţa) şi învierea sa la o viaţă nouă în Cristos (regenerarea).

O altă problemă controversată pentru baptişti constă în tratamentul acordat celor care cer să devină membri într-o adunare baptistă şi care au fost botezaţi în pruncie, şi nu vor să fie „rebotezaţi" prin imersiune la maturitate (sau adolescenţă), când au ajuns să creadă. Cei mai mulţi baptişti din Statele Unite

cer ca astfel de persoane să fie botezate prin imersiune pe baza mărturisirii de credinţă. Totuşi, sunt unii în Statele Unite şi în Marea Britanie care au început să fie mai indulgenţi şi să-i accepte ca membri cu drepturi depline pe cei botezaţi în pruncie şi/sau prin stropire. Această concesie făcută ecumenismului a început să se manifeste şi să se răspândească mai ales între Baptiştii Americani (ABCUSA) în ultimele decenii ale secolului al XX-lea şi în prima decadă a secolului al XXI-lea. Mulţi baptişti dintre cei mai conservatori sunt îngroziţi de ceea ce ei consideră a fi o încălcare a tradiţiei baptiste.

Aceasta ne conduce la problema definirii şi a descrierii „concepţiei *baptiste* despre Cina Domnului". Aşa ceva nu există. Există probabil un consens general între baptişti cu privire la ceea ce *nu este* Cina Domnului (de ex$_v$ un mijloc al harului), dar există un consens real foarte firav cu privire la ceea ce *este* Cina Domnului. Nu ne rămâne altceva de făcut decât să prezentăm istoria baptistă a acestei doctrine şi practici şi să notăm excepţiile de la consensul aproximativ dintr-o anumită perioadă şi dintr-un anumit loc. Una dintre problemele abordării istorice o reprezintă stabilirea momentului de început al istorie baptiste. Aînceput odată cu primii anabaptişti precum „fraţii elveţieni" din 1525? Sau odată cu primii baptişti englezi, John Smyth şi Thomas Helwys, în 1610 şi 1611, în Olanda? Sau poate, aşa cum susţin unii, odată cu organizaţia „baptiştilor particularişti" (calvinişti cu tendinţe puritane) din Anglia, undeva între anii 1630 şi 1650 (e de notorietate dificultatea de a stabili date exacte în istoria baptiştilor)? Şi cine vorbeşte în numele baptiştilor despre acest subiect sau despre altul? Nu există niciun papă sau un magisteriu baptist.
După părerea mea, tradiţia baptistă a început cu anabaptiştii din Europa, în 1525, când Conrad Grebel şi Felix Manz, doi adepţi ai reformatorului Ulrich Zwingli, s-au desprins de mişcarea reformată din Zurich şi s-au botezat unul pe celălalt pe baza mărturisirii de credinţă, prin turnarea apei. Primii baptişti recţi-noscuţi, Smyth şi Helwys, erau în dialog şi poate în comuniune cu anabaptiştii (menoniţii) din Olanda şi, fără nicio îndoială, ay preluat de la ei credinţa şi practica baptiste. Menoniţii (cel mâi
106
mare grup de anabaptişti) nu au acceptat niciodată în totalitate aceste prime congregaţii baptiste, din motive culturale şi din cauza suspiciunilor legate de propriile lor convingeri şi motive. Totuşi de la momentul acesta iniţial, din 1608-1609, în Olanda a apărut mişcarea baptistă modernă, inspirată în mare măsură de anabaptişti.[1]
Prefer să vorbesc în continuare de „baptişti", incluzându-i pe anabaptişti şi pe baptişti (şi poate pe alţi oameni din bisericile libere) sub aceeaşi umbrelă istorică.[2]
Baptiştii (cu „b" mic) au încercat să respingă interpretările şi practicile catolice şi protestante deja existente cu privire la Cina Domnului (ca să nu mai vorbim, evident, despre interpretările şi practicile ortodoxe răsăritene). Cuvântul *sacramentar* a fost inventat în mod ambiguu de teologii istorici pentru a se referi la respingerea sacramentelor ca mijloc al harului. Aici, bineînţeles, „mijloc al harului" înseamnă obiectele vizibile şi materiale, cum ar fi apa, pâinea şi vinul, ca transmiţătoare de har. Baptiştii nu resping neapărat harul prezent şi activ în ceremonialul botezului şi al Cinei Domnului. Ceea ce resping ei, de obicei, e ideea că harul lui Dumnezeu este, în mod specific, adăugat la aceste obiecte sau embleme vizibile, fizice (pâine şi vin/must) şi, mai ales, că participanţii la Cina Domnului mănâncă trupul şi beau sângele lui Cristos. (Baptiştii obişnuiesc să interpreteze Ioan 6:53-56 în mod metaforic; Isus a fost cu ucenicii când a spus că oamenii trebuie să Ii mănânce carnea şi să Ii bea sângele.) Baptiştii susţin că prezenţa supranaturală a lui Dumnezeu, puterea Sa şi harul Său apar într-un mod special printre oamenii lui Dumnezeu atunci când ei participă la rânduieli (termenul preferat de baptişti pentru a desemna botezul şi Cina Domnului) cu credinţă adevărată (inclusiv pocăinţă). Totuşi această „prezenţă specială" nu este

[1] Despre istoria primelor adunări baptiste şi asocierea lor cu anabaptiştii menoniţi din Olanda, în jurul anului 1610, vezi Jason K. Lee, *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite,* Macon, Ga., Mercer University Press, 2003.

[2] Am adoptat acest obicei de a mă referi la anabaptişti şi baptişti ca fiind împreună „baptişti" de la teologul baptist James W. McClendon. Vezi cartea sa *Doctrine: Systematic Theology,* voi. 2, Nashville, Abingdon Press, 1994.

diferită prin natura sau prin gradul ei de prezenţa lui Dumnezeu într-o închinare sau o predicare obişnuită, însoţite de credinţă. Aici „special" înseamnă pur şi simplu „diferit", nicidecum „mai mult". Baptiştii resping, de asemenea, orice idee a unei „prezenţe reale" a trupului şi a sângelui lui Cristos în, cu şi sub emblemele euharistice (pâinea şi vinul/mustul). Acest lucru nu înseamnă că ei cred în „absenţa reală" a Domnului la Cină, aşa cum au pretins unii critici. Ei consideră, mai degrabă, emblemele ca fiind simboluri (nu „simple simboluri" cum au spus unii, ci „cuvinte vizibile") ale morţii lui Cristos, iar actul împărtăşaniei îl privesc ca pe o „masă memorială" care comemorează acelaşi lucru. Teologia populară baptistă a vulgarizat probabil aceste embleme şi slujba împărtăşaniei devenind „simple simboluri" şi „nimic mai mult decât o masă memorială", însă teologii baptişti au susţinut de multe ori că emblemele sunt obiecte într-un eveniment în care Cristos este prezent şi activ în întărirea credinţei participanţilor.
Pentru a vedea măcar dacă descrierea credinţei baptiste de mai sus cu privire la Cina Domnului este cât de cât exactă, va trebui să aruncăm o privire asupra unor declaraţii baptiste notorii despre Cina Domnului. Unul dintre primii teologi baptişti care a scris despre Cina Domnului a fost Balthasar Hubmaier (cea 1480-1528), un preot catolic devenit reformator radical, care a polemizat cu catolicii şi cu protestanţii (mai ales cu Zwingli) pe diverse subiecte, inclusiv cel al predestinării şi al liberului arbitru (el credea în acesta), ca şi cel al sacramentelor. A fost un scriitor prolific: lucrările sale compun un tom voluminos.[3] Eseul său din 1527, *A Form ofthe Supper ofChrist* [O formă a Cinei lui Cristos], prezintă concepţia sa matură cu privire la acest subiect. Aici a prezentat o formă liturgică precisă de celebrare a Cinei Domnului pentru adunările anabaptiste şi a îndemnat ca acest ceremonial, pe care 1-a numit „sacrament", să fie ţinut în mod regulat, împreună cu o autoexaminare sinceră, cu pocăinţă şi cu credinţă de dragul „comuniunii întregii oşti cereşti şi a bisericii creştine universale,

[3] H. Wayne Pipkin şi John H. Yoder, ed., *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism,* Scottdale, Penn., Herald Press, 1989.)

în afara căreia nu există mântuire"[4]. A continuat imediat după
I aceea atrăgând atenţia: „Nu că pâinea şi vinul ar fi orice altceva în afara de pâine şi vin; ci, în acord, cu aducerea-aminte şi cu misterele importante de dragul cărora Cristos a instituit-o."[5] Unii teologi baptişti contemporani au încercat să arate că gânditorii şi primii lideri baptişti, ca Hubmaier, au crezut că Cina Domnului este un sacrament în sensul că prezenţa reală a lui Cristos este jîn elementele euharistice şi că credinţa este întărită printr-un har special dat de acestea.[6] Deşi Hubmaier şi alţi baptişti din vremea lui au folosit termenul *sacrament* şi au crezut într-o prezenţă reală a lui Cristos, prin Duhul Sfânt, în ritualul Cinei Domnului respectat cu credinţă de enoriaşi, nu au considerat că elementele sau emblemele euharistice ar fi altceva decât pâine şi vin şi au crezut că ceremonialul însuşi este o masă memorială. (Evit cuvintele *doar* şi *numai,* pentru că nu sunt necesare; este mai bine să spunem simplu despre un lucru că este ceea ce este; singura precizare negativă este că nu există o prezenţă specială, supranaturală a lui Cristos - care nu poate exista în alte locuri şi vremuri - în, cu şi sub elemente sau în ceremonial.)
In eseul său despre Cina Domnului, Hubmaier se referă în mod frecvent la funcţia memorială a Cinei şi neagă orice prezenţă specială, sacramentală a trupului lui Cristos. „Pâinea este pâine şi vinul [este] vin la Cina Domnului, şi nu Cristos" pentru

că „[Cristos] S-a ridicat la cer şi sade la dreapta lui Dumnezeu, Tatăl Său, de unde va veni din nou ca să judece viii şi morţii."[7] începând cu Hubmaier, practic toţi baptiştii au crezut că trupul înviat, glorificat şi înălţat al lui Cristos este „în cer" şi nu, aşa cum susţine Luther, ubicuu, decât prin mijlocirea Duhului Sfânt. Astfel, „Cristos nu poate fi mâncat sau băut de noi altfel decât



[4] Ibid., p. 399.
[5] Ibid.
[6] Vezi, de exemplu, mai multe capitole scrise de diferiţi teologi baptişti cu un scop comun (de a promova înţelegerea sacramentală a botezului şi a Cinei Domnului printre baptişti), în *Baptist Sacramentalism,* ed. Anthony R. Cross şi Philip E. Thompson, Carlisle, Anglia, Paternoster Press, 2003.
[7] Pipkin and Yoder, *Hubmaier,* p. 407.

în mod spiritual şi prin credinţă. Aşadar, El nu poate fi pâinea în mod fizic, ci mai degrabă în ritualul comemorativ care are loc, aşa cum explică El însuşi împreună cu Pavel."[8] Hubmaier, aşadar, a lăsat o portiţă pentru un fel de prezenţă sacramentală a lui Cristos în slujba comuniunii ca o aducere-aminte a morţii lui Cristos. Cu toate acestea, pentru el aceasta era prezenţa lui Cristos prin Duhul Sfânt prin credinţă, fără să implice o realitate spirituală conferită pâinii sau vinului sau prin pâine şi prin vin.
Menno Simons (1496-1561) a fost cel mai de seamă teolog al mişcării anabaptiste în cea mai mare parte a secolului al XVI-lea. Influenţa sa asupra credinţei baptiste şi asupra modului de viaţă baptist a fost incalculabilă. Tratatul lui Menno, *Despre Cina Domnului,* prezintă o viziune baptistă asupra împărtăşaniei care, aproape sigur, i-a influenţat pe primii baptişti englezi atunci când aceştia au luat contact pentru întâia dată cu menoniţii din Olanda. El a respins orice fel de înţelegere sacramentală înaltă cu privire la Cina Domnului, deşi a continuat să o numească sacrament. Menno a comparat-o cu masa de la Pastile evreieşti şi a numit-o un „act de aducere-aminte"[9]. „Aşadar", scria el, „la Cina Domnului pâinea este numită trup, iar vinul, sângele Domnului: semnul semnifică realitatea. Nu că ar fi, în realitate, carnea şi sângele lui Cristos, deoarece cu aceasta El S-a înălţat la cer şi sade la dreapta Tatălui Său."[10] Scopul Cinei Domnului este acela „de a comemora darurile pline de har ale dragostei înflăcărate [a lui Cristos]"[11].
La fel ca Hubmaier şi ca alţi baptişti de mai târziu, Menno a recunoscut sensul prezenţei reale a lui Cristos la Cina Domnului. Potrivit lui Menno, Isus Cristos este prezent cu harul Său oriunde este celebrată Cina cu credinţă, dragoste şi grijă.[12] El chiar a afirmat că credincioşii îl mănâncă pe Cristos într-un sens spiritual

[8] Ibid.
[9] Menno, *The Complete Writings of Menno Simons,* trad. Leonard Verduin, ed. J. C. Wenger, Scottdale, Penn., Herald Press, 1956, p. 143.
[10] Ibid.
[11] Ibid., p. 147.
[12] Ibid., p. 148.

atunci când participă la Cina Domnului, dar a făcut distincţia între „mâncatul exterior" şi „mâncatul interior" şi a restrâns Cina Domnului la cel din urmă. Prin asta voia să desemnze o unire mistică cu Cristos, intensificată prin Cină, fără prezenţa fizică a lui Cristos în, cu şi sub elemente. în general, totuşi Menno a tratat Cina Domnului ca pe o masă memorială simbolică: „Aceasta simbolizează pacea creştină, unitatea, dragostea frăţească şi viaţa creştină ireproşabilă, pioasă, aşa cum s-a spus."[13]

Unii baptişti contemporani care doresc să conducă bisericile baptiste către o înţelegere şi o practică sacramentale în ce priveşte Cina Domnului, găsesc în Menno şi în alţi baptişti timpurii o mai mare recunoaştere a prezenţei reale a lui Cristos în Cină. într-adevăr, există astfel de aluzii în primele scrieri baptiste. Totuşi, accentul covârşitor este pus pe Cină ca o comemorare şi ca o masă memorială în care Cristos este prezent prin credinţă prin Duhul Sfânt. Dacă acest lucru e sacramental, atunci aşa să fie. O înţelegere baptistă corectă, istorică cu privire la Cina Domnului poate fi sacramentală în acest sens. Dar nu este astfel în sensul „mâncatului exterior" a lui Cristos fie în mod spiritual (ca în concepţia reformată clasică), fie în mod fizic (ca în concepţia catolică şi luterană). Nici nu este un sacrament în sensul de a fi [1] un mijloc al harului, mai măreţ decât închinarea şi proclamarea.

în acest punct, este de folos să ne îndreptăm atenţia către unele dintre cele mai influente mărturisiri de credinţă baptiste dintre secolul al XVI-lea şi al XX-lea pentru a descoperi ceea ce au afirmat baptiştii despre Cina Domnului. Acestea ar trebui să fie declaraţii consensuale ale credinţei baptiste, pe care baptiştii rareori le-au tratat ca pe nişte declaraţii oficiale, obligatorii. De exemplu, în cele mai multe slujbe baptiste de ordinare, diaconii şi slujitorii sunt întrebaţi despre credinţa lor cu privire la Scriptură şi de una sau mai multe declaraţii de credinţă baptiste, dar nu li se cere să jure supunere faţă de un anumit crez sau o declaraţie confesională. Una dintre mărturisirile de credinţă baptiste iniţiale este *Mărturisirea de credinţă anabaptistă de la Schleitheim* din 1527,

[13] Ibid., p. 155.

care defineşte Cina Domnului ca „o aducere-aminte a sângelui vărsat al lui Cristos"[14]. O altă declaraţie anabaptistă timpurie se numeşte *O expunere a religiei, învăţăturii şi credinţei noastre* (Peter Riedemann, 1540), unde Cina este descrisă ca fiind „un act de aducere-aminte prin care copiii lui Dumnezeu devin conştienţi din nou de harul pe care l-au primit"[15]. *Mărturisirea de credinţă anabaptistă de la Waterlander* (Jakob Scheedemaker şi alţii, 1577) susţine că, la Cina Domnului, „moartea lui Cristos şi suferinţa Sa amară sunt proclamate şi toate aceste lucruri sunt făcute ca o comemorare a Sa"[16]. *Mărturisirea de credinţă anabaptistă de la Dordrecht,* din 1632, numeşte Cina Domnului un sacrament, dar spune în continuare că celebrarea ei are ca scop:

> să ne aducă aminte de beneficiul morţii şi al suferinţelor lui Cristos despre care am vorbit, şi anume răscumpărarea şi mântuirea veşnică pe care El le-a câştigat în felul acesta şi marea dragoste arătată, aşadar, faţă de omul păcătos; prin care suntem şi îndemnaţi ferm să ne iubim unii pe alţii - să ne iubim aproapele - să-1 iertăm şi să-1 absolvim de vină - aşa cum a făcut Cristos pentru noi - şi, totodată, să ne străduim să păstrăm vie unirea şi comuniunea pe care o avem cu Dumnezeu şi unii cu ceilalţi; care ne este, aşadar, arătată şi prezentată prin frângerea pâinii despre care am vorbit mai devreme.[17]

Aceste patru prime declaraţii de credinţă anabaptiste importante spun puţine sau nimic despre prezenţa fizică a lui Cristos în Cina Domnului; toate accentuează aspectul comemorării şi al proclamării. Sintagma „cuvinte vizibile" exprimă foarte bine concepţia lor cu privire la Cina Domnului. Toate lasă loc unei prezenţe sacramentale a lui Cristos Isus prin credinţă în Cină, aşa cum fac declaraţiile de credinţă baptiste târzii, dar ele nu scot în

[14] W. L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith,* Valley Forge, Penn., Judson Press, 1959, p. 25.
[15] Ibid., p. 40. [16]Ibid.,p. 61.
[17] Ibid., pp. 73-74.

evidenţă vreun har special, supranatural oferit prin ceremonialul care ar fi de un fel

sau de un grad diferit faţă de harul lui Dumnezeu prin credinţă din orice loc şi din orice timp. Accentul este, mai degrabă, pus pe beneficiul spiritual al participării împreună cu comunitatea credincioşilor la Cina Domnului prin comemorare şi prin speranţă.

Scurta mărturisire de credinţă a lui John Smyth din 1609 se referă la Cina Domnului ca sacrament, dar, asemeni mărturisirilor anabaptiste, subliniază rolul acesteia de a suscita în credincioşi aduce-rea-aminte a morţii Domnului. In concepţia lui, Cina Domnului „a dezvăluit ochilor, a mărturisit şi a semnificat" moartea Domnului.[18] Smyth nu s-a referit nicăieri la o prezenţă reală a lui Cristos în, cu şi sub elemente, fie aceasta spirituală sau fizică. *Declaraţia englezilor de la Amsterdam* din 1611, emisă de Thomas Helwys descrie Cina Domnului ca pe o „manifestare exterioară a comuniunii spirituale reciproce între Cristos şi comunitatea credincioasă, [...] pentru a mărturisi moartea Sa până va veni El"[19]. Cu alte cuvinte, comuniunea dintre Cristos şi poporul Său este separată de Cina Domnului, însă Cina simbolizează acea comuniune. Probabil Helwys ar fi de acord că Cina Domnului, prin faptul că simbolizează comuniunea spirituală cu Cristos, face ceva pentru a o întări; în termenii filosofiei limbajului de mai târziu, aceasta funcţionează ca un „act de vorbire" care nu numai că proclamă, dar şi împlineşte.

Crezul ortodox al baptiştilor generali din 1679 conţine un articol lung pe tema Cinei Domnului (capitolul 33), pe care o numeşte sacrament. Totuşi atenţia este îndreptată asupra „aducerii-aminte" a morţii lui Cristos la Cină. Ceea ce este interesant la această mărturisire de credinţă este faptul că susţine efectul spiritual al Cinei asupra participanţilor prin oferirea unei „hrane spirituale"[20]. Sacramentaliştii baptişti contemporani s-au grăbit să recurgă la aceasta, susţinând că cel puţin unii baptişti din secolul al XVII-lea

[18] Ibid., p. 110.
[19] Ibid., p. 120-121.
[20] Ibid., p. 291.

au înţeles Cina Domnului în termeni sacramentali. Dar asta e tot ce spune: „hrană spirituală". Dacă asta înseamnă sacramental, atunci aşa să fie. Totuşi, cei mai mulţi înţeleg termenul *sacramental* ca făcând referire la furnizarea harului într-un mod special printr-un obiect fizic cum ar apa, pâinea sau vinul. *Crezul ortodox al baptiştilor generali* nu se referă la obiecte fizice ca fiind în sine hrană spiritual, ci la participarea prin credinţă la ceremonialul de aducere-aminte. *A doua mărturisire de credinţa (baptistă) de la Londra,* din 1688 se referă, de asemenea, la Cina Domnului ca oferind „hrană spirituală" printr-o „aducere-aminte a Aceluia [Isus Cristos] care Se dă pe Sine"[21]. Tema aproape constantă a acestor declaraţii confesionale baptiste şi a celor de mai târziu este că Cina Domnului reprezintă o aducere-aminte sau o comemorare care are ca efect aducerea credinciosului la o întâlnire şi unire cu Cristos prin Duhul Sfânt în prezenţa credinţei. Sunt foarte puţine aluzii sau deloc la ceva special legat de elemente dincolo de reprezentarea simbolică a morţii lui Cristos şi de proclamarea întoarcerii Sale.

Mărturisirea de credinţă baptistă de la New Hampshire (1833) se referă la Cina Domnului ca având scopul de a „comemora împreună dragostea jertfitoare a lui Cristos"[22]. Revizuirea din 1869 a *Tratatului despre credinţa şi practicile Baptiştilor Voinţei Libere* reia aproape mot a mot această exprimare. *Declaraţia de credinţă şi mesajul baptist* din 1925 şi 1963 (SBC) numeşte Cina Domnului „un act simbolic de supunere faţă de comemorarea morţii Răscumpărătorului"[23]. *Mărturisirea de credinţă a Alianţei Congregaţiilor Bisericilor Evanghelice şi Libere din 1943/1944* (Germania) spune despre Cină că „aduce aminte de Cel crucificat şi menţine părtăşia cu El"[24].

Ce demonstrează această examinare a declaraţiilor de credinţă baptiste? Indică un oarecare consens al credinţei baptiste despre Cina Domnului, însă lipsit de uniformitate. Unele dintre

ele conţin

[21] Ibid., p. 291-292.
[22] Ibid., p. 366.
[23] Ibid., p. 396-397.
[24] Ibid., p. 406.

un limbaj ce poate fi interpretat ca fiind sacramental, în sensul că această manieră de a comemora moartea lui Cristos îi hrăneşte spiritual pe participanţii care manifestă credinţă. Niciuna dintre acestea nu spune că Cina include o prezenţă reală a trupului lui Cristos, nici măcar în sensul semimistic ce se regăseşte adesea în referinţele reformate la Cina Domnului. Unirea cu Cristos acolo se produce mereu prin credinţă; participarea la Cina Domnului simbolizează şi probabil şi întăreşte acea unire în acelaşi mod în care reînnoirea jurămintelor de căsătorie simbolizează şi întăreşte căsnicia.

Unul dintre teologii baptişti notorii din secolele al XlX-lea şi al XX-lea, a fost Augustus Hopkins Strong (1836-1921), care a fost profesor şi a condus Rochester [Baptist] Theological Seminary timp de mai mulţi ani. Monumentul său funerar este aşezat într-un loc deosebit din Mount Cârmei Cemetery, aproape de mormintele în care sunt îngropaţi Susan B. Anthony şi Frederick Douglas. Cartea sa *Systematic Theology* [Teologie sistematică], din 1906, a fost folosită ca text de bază pentru cursurile de teologie de la seminarul baptist şi de la alte seminarii, până spre finele secolului al XX-lea. In carte, discuţia despre Cina Domnului este lungă şi detaliată. Aceasta se axează pe simbolismul pâinii şi al vinului: „Cina Domnului proclamă, în general, moartea lui Cristos ca putere ce susţine viaţa de credinţă."[25] Strong acceptă această descriere generală făcând următoarele clarificări: „Cina simbolizează moartea lui Cristos pentru păcatele noastre. [...] Simbolizează dependenţa continuă a credinciosului, în tot ceea ce înseamnă viaţă spirituală, de Cel care a fost crucificat şi acum e viu, Mântuitorul, cu care este, astfel, unit."[26] Ca să nu interpretăm greşit aceste afirmaţii (şi altele), considerând că se referă la un har special acordat prin pâine şi prin vin, Strong continuă interpretarea textului 1 Corinteni 10:16: „Aici «Nu este ea împărtăşirea?» = «Nu simbolizează împărtăşirea?»". Iar Matei 26:26: „«Acesta este

[25] Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology,* Valley Forge, Penn., Judson Press, 1974, p. 962.
[26] Ibid., p. 963.

trupul Meu.» = «Acesta simbolizează trupul Meu.»"[27] In final, Strong desfiinţează orice concepţie despre vreun har sacramental oferit prin Cina Domnului: „Cina Domnului, asemeni botezului, este simbolul unei stări de har anterioare. In sine, nu are nicio putere de regenerare sau de sfinţire, ci este simbolul prin care relaţia credinciosului cu Cristos, sfinţitorul său, este viu exprimată şi puternic confirmată."[28]

Explicaţia lui Strong dată semnificaţiei Cinei Domnului rezumă foarte bine concepţia baptistă general acceptată. Strong era un baptist din Convenţia de Nord, dar baptiştii din Convenţia de Sud îi preiau ideea. Acest lucru este confirmat de alte autorităţi baptiste, cum ar fi Monroe E. Dodd, din SBC, a cărui carte din 1934, *Christ' Memorial* [Memorialul lui Cristos], este unul dintre puţinele volume dedicate de un autor baptist exclusiv acestui subiect. în opinia lui, ca şi a celor mai mulţi dintre baptişti, Cina Domnului este „proclamarea unei acţiuni trecute, afirmarea unei experienţe actuale, profeţia unui eveniment viitor"[29]. Dodd neagă în mod explicit faptul că Cina ar fi un sacrament şi o numeşte, în schimb, un simbol. O compară cu sărbătoarea Paştilor şi o numeşte „inelul de cununie al Bisericii"[30]. Scopul acestui memorial al lui Cristos este acela de a „încuraja mulţumirea şi de a însufleţi speranţa"[31]. Dodd nu vorbeşte nicăieri despre prezenţa reală a lui Cristos în Cină, care să transceandă prezenţa Sa obişnuită în închinarea adevărată.

O altă autoritate baptistă mult mai recentă este G. Thomas Holbrooks, preşedintele Rochester Theological Seminary, cel mai vechi seminar baptist din Statele Unite. In

capitolul despre împărtăşanie din volumul *A Baptist' Theology* [O teologie baptistă] pe care 1-a editat, el încearcă să recupereze ceea ce consideră a fi o înţelegere sacramentală a Cinei Domnului, inclusiv un anumit

27

[28] Ibid., p. 964.

[29] Monroe E. Dodd, *Christ's Memorial,* Nashville, Sunday School Board of Sh Bi C the Southern Baptist Convention, 1934, p. 11.

[30] Ibid., p. 80.

[31] Ibid., p. 98.

! sens al prezenţei reale a lui Cristos în aceasta. El consideră că adevărata rădăcină a tradiţiei baptiste este puritanismul şi acuză anabaptismul că îi induce în eroare pe baptişti cu privire la sacramente (conducându-i spre sacramentarism). „Deşi Biserica medievală a anulat misterul împărtăşirii, explicând că Cristos este prezent în ea în mod fizic, anabaptiştii au desfiinţat misterul comuniunii explicând că prezenţa lui Cristos este complet în afara acesteia."[32] Luând în considerare unele surse menţionate şi citate mai sus, aceasta nu pare să fie o evaluare întru totul corectă a concepţiei anabaptiste despre Cina Domnului. In orice caz, potrivit lui Holbrooks, principalul vinovat al îndepărtării baptiştilor de înţelegerea sacramentală a Cinei Domnului a fost Iluminismul, în care „a predominat imperativul intelectual şi moral"[33]. Concepţiile baptiste cu privire la Cina Domnului, subliniază Holbrooks, au tins să se apropie de concepţiile zwingliene şi anabaptiste (sacramentarism). Alte chestiuni care au complicat şi mai mult situaţia au fost mişcările de trezire spirituală şi importanţa con-vertirii în rândul baptiştilor din America, acestea ducând la o diminuare a aspectului sacramental al împărtăşaniei şi la o accentuare a dimensiunilor sale individuale şi interioare.

Holbrooks apelează la teologul baptist A. T. Robertson, care şi-a format şi a promovat o concepţie sacramentală înaltă despre împărtăşanie. Holbrooks încearcă să formuleze o concepţie baptistă contemporană şi istorică asupra comuniunii care oscilează între denigrarea ei din cauza Iluminismului şi a mişcărilor de trezire spirituală, pe de-o parte, şi, pe de alta, sacramentalismul înalt ce susţine prezenţa trupească reală a lui Cristos şi harul oferit automat prin pâine şi prin vin. Prima lui teză sună familiar; este aproape de consensul pe care l-am descoperit deja printre baptişti cu privire la Cina Domnului: „In Cină, vestea bună a acţiunii răscumpărătoare a lui Isus Cristos este exprimată în mod

[32] R. Wayne Stacy, ed., *A Baptist's Theology,* Macon, Ga., Smyth & Helwys, 1999, p. 180.

[33] Ibid., p. 183.

dramatic."[34] Aceasta nu este departe de ceea ce au spus Hubmaier, Menno Simons, John Smyth, Thomas Helwys şi mulţi alţi teologi baptişti de-a lungul secolelor. Dar, potrivit lui Holbrooks, există o prezenţă reală a lui Cristos în împărtăşanie şi nu este „doar un simbol". Este, aşa cum spune el, „o aducere-aminte autentică a acţiunii lui Dumnezeu în Cristos cu toate implicaţiile sale"[35]. Din nou, acest lucru nu pare foarte diferit de ceea ce cred baptiştii sacramentarişti de dinainte. Holbrooks se străduie să elucideze ceea ce consideră a fi o înţelegere mai profundă a prezenţei divine reale în simbolul memorialului. „Aducere-aminte", susţine el, „este traducerea termenului *anamnesis,* care înseamnă «a evoca sau a reprezenta un eveniment din trecut, astfel încât să devină eficace [operant] în prezent, iar puterea lui să fie accesibilă aici şi acum»"[36]. El foloseşte chiar analogia unui cuplu căsătorit care îşi reînnoieşte jurămintele căsniciei cu ocazia unei aniversări.

Până în prezent, încercarea lui Holbrook de a dezvolta sau de a recupera înţelegerea sacramentală a Cinei Domnului se pare că a eşuat, pentru că, în esenţă, nu este diferită de concepţiile sacramentale ale anabaptiştilor şi ale primilor baptişti care au considerat Cina un

simbol şi un memorial în care comemorarea este punctul principal. Pe urmă, el, totuşi, susţine că este mai mult decât un memorial:

împărtăşania este mai mult decât un simplu memorial care aminteşte de ceva ce s-a întâmplat cu mult timp în urmă. Este o aducere-aminte care evocă cu putere în prezent desăvârşirea acţiunilor trecute ale lui Dumnezeu în Cristos, astfel încât credincioşii experimentează din nou dragostea reconciliantă a lui Dumnezeu.[37]

Prin participarea la împărtăşanie, poporul lui Dumnezeu, aşadar, experimentează într-adevăr prezenţa lui Cristos în mijlocul său. Pâinea şi vinul sunt mai mult decât simboluri;

[34] Ibid., p. 186.
[35] Ibid.
[36] Ibid., p. 187.
[37] Ibid.

ele prilejuiesc o împărtăşire ontologică cu Cristos (1 Corinteni 10:16-17). Ele sunt semne ce arată spre prezenţa lui Cristos.[38]

Când ne înfruptăm din pâine şi din vin, în inimile noastre experimentăm comuniunea cu Cristos şi unii cu alţii. Este o masă a părtăşiei în cel mai deplin sens. Prin această împărtăşanie suntem cu adevărat Trupul lui Cristos, deoarece aşa cum Cristos Se face pe Sine prezent pentru noi toţi, El ne face pe noi toţi una în El.[39]

O întrebare se ridică în mod natural din prezentarea sacramentală baptistă contemporană a Cinei Domnului de către Holbrook: cât de diferită este aceasta de esenţa consensului baptist descoperit şi exprimat mai devreme aici? Unii anabaptişti şi baptişti din perioada de început s-au referit la Cina Domnului ca fiind un sacrament, prin urmare nu este ceva nou. Mulţi dintre ei şi-au exprimat credinţa în prezenţa reală a lui Cristos prin celebrarea Cinei Domnului, însă ferindu-se să creadă într-o prezenţă *corporală* (chiar şi prin Duhul Sfânt) a lui Cristos în, cu şi sub elemente. Holbrook nu pare să considere că emblemele euharistice devin canale fizice pentru un har special; el subliniază alături de alţi baptişti de dinainte, unirea cu Cristos şi între credincioşi, intensificată de această masă memorială. El numeşte pâinea şi vinul „semne", nicidecum „simboluri", dar semnificaţia pare să fie aceeaşi. Concluzia noastră este că ceea ce Holbrook şi mulţi alţi baptişti ecumenici contemporani reclamă este, de fapt, o întoarcere la consensul teologic baptist manifestat împotriva versiunilor vulgarizate ale Cinei Domnului, din teologia populară (de ex., „doar simbolică").

Un alt teolog baptist contemporan care dezbate concepţia baptistă despre Cina Domnului este John M. Finley, autorul volumului redactat în 1996, *Defining Baptist Conviction: Guidelines for the Twenty First Century* [Definirea concepţiei baptiste: direcţii pentru secolul al XX-lea]. La fel ca Hobrook, Finley se referă la botez şi la Cina Domnului ca fiind sacramente care nu implică

[38] Ibid., p. 188.
[39] Ibid.

în niciun fel prezenţa corporală a lui Cristos în elementele comuniunii sau vreun har special oferit prin ele. Spre deosebire de Holbrook, el se înscrie în tendinţa baptistă care consideră Cina Domnului în primul rând ca pe o masă de aducere-aminte, a cărei funcţie principală este aceea de a aminti şi de a proclama moartea lui Cristos.[40]

împărtăşania, spune el, este o repunere în scenă a poveştii de dragoste a lui Dumnezeu în Cristos; conţine o „prezenţă simbolică a lui Cristos în elemente *şi* în împărtăşirea spirituală a credinciosului cu Cristos"[41]. Totuşi, aceasta nu este „doar un simbol", datorită prezenţei reale a lui Cristos în elemente. Am fi tentaţi să spunem că Finley este puţin ambiguu aici. El confundă, parcă, sensul *simbolului* cu sensul *prezenţei.* Pe de-o parte, face apel la Zwingli, despre care se consideră îndeobşte că stă la originea concepţiei baptiste despre Cina Domnului. Spre deosebire de Luther, Zwingli a negat orice prezenţă reală a lui Cristos în elemente şi a numit Cina o masă memorială.

(Primii anabaptişti au preluat această idee şi au folosit-o pentru a-şi dezvolta propria lor concepţie sacramentală despre Cina Domnului.) Pe de altă parte, face apel la Jean Calvin, care a înţeles Cina drept ceva ce conţine şi comunică o prezenţă reală a Domnului care este mai mult decât simbolică. Este spirituală. Potrivit lui Finley, Cina este „o masă comemorativă cu profunzime"[42].

Atât Holbrook, cât şi Finley, împreună cu mulţi teologi baptişti contemporani înclinaţi spre ecumenism, vor să descrie Cina Domnului în mod sacramental, negând orice prezenţă corporală a lui Cristos în elemente sau orice har special conferit de acestea, care este de un tip (sau grad?) diferit de harul conferit prin închinare şi proclamare. In acelaşi timp, amândoi (mai ales Finley) doresc să susţină ideea că este o masă memorială. Cu greu am putea stabili o diferenţă clară între concepţiile lor despre Cina Domnului şi consensul existent la început între baptişti şi schiţat

[40] Charles W. Deweese, ed., *Defining Baptist Convictions: Guidelines for the Twenty-First Century,* Franklin, Tenn., Providence House Publishers, 1996, p. 113.

[41] Ibid. [42]Ibid., p. 115.

mai devreme. Baptiştii nu au negat niciodată prezenţa reală a lui Cristos în masa memorială; ceea ce au negat a fost prezenţa trupească a lui Cristos în sensul că participanţii mănâncă efectiv trupul lui Cristos şi beau sângele Lui. Ei au vrut să spună că Isus Cristos este îndeosebi sau în mod special făcut prezent prin celebrarea adevărată a Cinei în comunitate, fără să însemne că este de un fel sau de un grad diferit de prezenţa lui Cristos în orice închinare adevărată înaintea lui Dumnezeu. Ei au vrut să spună că harul este prezent şi activ în Cina Domnului, fără să însemne că aceasta este necesară pentru mântuire sau chiar pentru sfinţire. Finley vorbeşte probabil în numele celor mai mulţi teologi baptişti (nu al laicilor şi pastorilor) care s-au perindat de-a lungul secolelor, în descrierea sa despre ceea ce se petrece la Cina Domnului:

Aşa cum hrana fizică asimilată luată în trup ca să susţină viaţa fizică, tot astfel realitatea lui Cristos trebuie primită şi încorporată în viaţa creştinului pentru a asigura vitalitatea spirituală. Mulţi baptişti ar agrea o asemenea înţelegere a „prezenţei" lui Cristos în Cină şi ar recunoaşte că răspunsul corect faţă de acţiunea lui Dumnezeu în Cristos este *euharistia* sau faptul de „a aduce mulţumire" - o subliniere făcută chiar de Cristos.[43]

Aceasta se apropie mai mult de concepţia reformată despre Cina Domnului ca sacrament, decât de versiunea ei vulgarizată, în care este considerată „doar un simbol", o concepţie care se află în atâtea minţi baptiste. Dar nu este tocmai o concepţie reformată. Şi, chiar dacă ar fi, nu ar trebui să constituie o problemă. Nu trebuie să exagerăm diferenţele. Ideea este că cei mai mulţi baptişti, inclusiv revizionişti precum Holbrook şi Finley, consideră prezenţa lui Cristos în masa memorială de la Cina Domnului ca fiind spirituală, însă nu diferită prin natura şi prin gradul ei de prezenţa Sa în închinare şi în proclamare.

Menţiunile anterioare se referă la o mişcare a teologilor revizionişti baptişti contemporani care doresc să redescopere ceea ce ei consideră a fi sacramentalismul baptist originar. Aici îi includem

[1] Ibid., p. 113.

pe Clark Pinnock, Stanley J. Grenz, Michael A. G. Haykin, Curtis W. Freeman şi Elizabeth Newman. Concepţiile acestor teologi baptişti sunt exprimate în eseurile lor din *Baptist Sacramentalism* [Sacramentalism baptist]. Deşi ei nu sunt de acord în toate privinţele, toţi doresc să învingă ideea baptistă populară a absenţei reale a lui

Cristos în comuniune. Freeman, de exemplu, susţine „sacramentalismul spiritual", foarte asemănător cu perspectiva reformată tipică. El apelează la teologul anabaptist Pilgram Marpeck şi la predicatorul baptist englez Charles Spurgeon:
Cât priveşte prezenţa Sa fizică, Cristos este în cer. Cât priveşte prezenţa Sa spirituală, El este pe pământ cu comunitatea [oamenilor] Duhului Sfânt care se adună în numele Său şi se împărtăşeşte cu pâine şi cu vin prin credinţă şi cu dragoste. E multă nevoie de o astfel de reflecţie teologică ca să faciliteze trecerea de la teologia absenţei reale la teologia prezenţei reale.[44]
In măsura în care aceşti teologi baptişti sacramentalişti contemporani resping orice prezenţă corporală a lui Cristos în elementele Cinei şi orice har special, sfinţitor, diferit prin natura sau prin gradul lui de proclamare şi de închinare, ei sunt încă în limitele tradiţiei şi ale consensului baptist. în măsura în care doresc să exprime un sens în care Cristos este mâncat de participanţii la Cina Domnului sau în care harul lui Dumnezeu de la Cină este diferit prin natura şi prin gradul lui, ei se depărtează de poziţia baptistă convenţională, apropiindu-se de concepţia calvinistă şi reformată. Eu însă consider lucrul acesta oarecum neclar.
Ce înţelegere cu privire la Cristos există în jurul concepţiei baptiste despre Cina Domnului? Am putea spune cu siguranţă că este înţelegerea potrivit căreia Cristos se află trupeşte în cer, şi nu este ubicuu, ca în concepţia lui Luther (vezi mai sus). Cristos poate să fie prezent şi este prezent oriunde este exprimată credinţa în El şi oriunde I se aduce închinare în duh şi în adevăr. Duhul Sfânt mijloceşte realitatea lui Isus Cristos pentru credincioşi în diferite contexte atunci când este prezentă credinţa. Prin urmare,
[44] Cross and Thompson, *Baptist Sacramentalism,* p. 206.

nu putem vorbi de prezenţa fizică a lui Cristos la Cina Domnului, dar acolo, ca în oricare alt loc, Duhul Sfânt, care este Duhul lui Cristos, îl aduce pe Cristos în mijlocul credincioşilor şi îi hrăneşte din punct de vedere spiritual. însă acest lucru se întâmplă şi prin alte mijloace. Cina Domnului este o ceremonie sau un ritual care împlineşte acest lucru. Noi celebrăm Cina în mod regulat[45], pentru că aşa a poruncit Cristos şi pentru că îl experimentăm pe Cristos în acest mod prin aducerea-aminte şi prin speranţă.
Ce înţelegere cu privire la Biserică există în jurul concepţiei baptiste despre Cina Domnului? Baptiştii înţeleg că Biserica sunt oamenii lui Dumnezeu adunaţi de bunăvoie ca să Se închine înaintea lui Dumnezeu în numele lui Isus Cristos. Nu există o ierarhie a autorităţilor spirituale. Cristos este întotdeauna prezent în şi printre oamenii Săi atunci când ei se adună cu credinţă. Astfel, Cina Domnului este un mod de împărtăşire a oamenilor unii cu ceilalţi şi cu Cristos; este un eveniment al aducerii-aminte şi al proclamării în comunitate, care întăreşte unitatea Bisericii. Nu există nicio preoţie specială care o oficiază; orice credincios poate administra Cina Domnului ca un preot înaintea lui Dumnezeu. Evenimentul central al Bisericii este proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu, iar la Cina Domnului „cuvintele vizibile" proclamă moartea lui Cristos până la revenirea Sa. Aşa cum propovăduirea adevărată îl comunică pe Cristos şi îi ajută pe credincioşi să fie în strânsă legătură cu El, tot aşa Cina Domnului îi atrage pe participanţii credincioşi mai aproape de Cristos şi unii de ceilalţi. Biserica este zidită prin acest mijloc, dar şi prin altele.
[45] Frecvenţa celebrării Cinei Domnului variază mult între baptişti. Cei mai mulţi celebrează această rânduială în prima duminică a fiecărei luni, dar fără un motiv anume. Mulţi celebrează comuniunea de patru ori pe an şi unii (mai ales în Sud) de două ori pe an. Când i-am întrebat pe studenţii mei din prima generaţie de la Truett Theological Seminary, considerat seminar baptist, cei mai mulţi provenind din statele din sudul SUA, de ce celebrează Cina de două ori pe an, unul dintre ei mi-a spus: „Pentru cu nu vrem să fim ca Bisericile lui Cristos, care o celebrează în fiecare duminică." Şi alţi studenţi au confirmat acest fapt. Biserica baptistă de care eu aparţin celebrează Cina de două ori pe lună sau

aproape în fiecare duminică. Practica variază, aparent fără vreun motiv anume.
122
123
Concepţia baptistă
RĂSPUNSUL ROMANO-CATOLIC
Apreciez la Roger Olson faptul că a expus diversitatea concepţiilor baptiste, depunând o mărturie pozitivă despre credinţa baptistă şi oferindu-ne o metodologie ecumenică în abordarea comunităţilor baptiste.
Personal, locuiesc între baptiştii din SBC şi lucrez la un seminar în care 10% sunt baptişti, dintre care doar unul aparţine de SBC. E un privilegiu să citesc despre atâtea curente ale credinţei şi ale mărturiei teologice baptiste. E foarte important să le oferim studenţilor noştri accesul la propria lor tradiţie. E foarte uşor să ajungi la o imagine de sine stereotipă atunci când baptiştii sunt o majoritate şi sunt asertivi şi când un grup este dispus să vorbească în numele tuturor. Este, aşadar, un lucru valoros ca studenţii baptişti şi ceilalţi să înţeleagă diversele poziţii în teologie şi în practică şi profesorii să îi ajute să înţeleagă cum s-au desprins elementele baptiste din tradiţia creştină mai largă, potrivit interpretării pe care Olson şi alţii o dau acelei istorii.
Sublinierea importanţei credinţei individuale, precum şi a credinţei comunităţii care celebrează şi a „credinţei Bisericii de-a lungul veacurilor" în misterul Cinei Domnului - toate acestea sunt o mărturie importantă pe care baptiştii o depun pentru
j întreaga familie creştină. Noi, ceilalţi, nu auzim adesea această dimensiune biblică pozitivă a mărturiei creştine, din cauza polemicilor negative în care baptiştii se angajează în mod frecvent cu comunităţile creştine majoritare, stereotipuri pe care Olson le aminteşte în eseu.
Bine ar fi ca mulţi creştini sacramentali să îşi dea seama că această polemică împotriva credinţei lor sacramentale „nu înseamnă că [baptiştii] cred într-o «absenţă reală» a Domnului la Cină". Mai mult decât atât, atenţionările lui Olson adresate bap-tiştilor cu privire la influenţele desacralizante ale Iluminismului şi ale pietismului sunt înţelese bine de toţi cei care vor să fie loiali credinţei biblice cristocentrice, oricât de mult s-ar deosebit în privinţa expresei sacramentale a acesteia.
In fine, pentru cea mai mare parte a existenţei baptiste, n-au reprezentat o prioritate unitatea în privinţa sacramentelor şi a rânduielilor bisericeşti. Totuşi, înţelegerea felului în care celălalt abordează Cina Domnului, trecând dincolo de stereotipuri şi realizând că toţi creştinii, aidoma baptiştilor, preferă „autodescri-erea în locul descrierii altora" - acest lucru poate să contribuie mult la crearea condiţiilor pentru o evanghelizare, o mărturie în lume şi o acţiune socială comune. Cei mai mulţi creştini vor şti ceea ce neagă baptiştii cu privire la chestiuni pe care le consideră parte a credinţei biblice istorice. Totuşi o asemenea diviziune nu ar trebui să excludă mărturia creştină comună şi însuşirea acelor elemente ale credinţei din Cina Domnului care vor complini deficienţele experimentate în tradiţia proprie.
Va fi o provocare pentru baptişti să înveţe din alte tradiţii, dar însemnătatea convertirii, a credinţei personale şi a comunităţii reunite, fără să mai menţionăm mărturia asiduă despre libertatea religioasă - acestea sunt moştenirea biblică a tuturor creştinilor, administrată de comunităţile baptiste. Relaţia personală a creştinilor în Cristos reflectă prezenţa reală a lui Cristos celebrată la Cină. Doar pe aceste relaţii creştine umane se va putea construi dialogul teologic. Dialogul încrederii, al dragostei şi al adevărului fac posibilă mărturia ecumenică autentică.
124
125
RĂSPUNSUL LUTERAN
Eseul lui Roger Olson îmi va prinde bine data următoare când voi preda „Entităţi

religioase în America de Nord". M-am poticnit de diviziunea stânga-dreapta atât de tranşantă a lutera-nismului nord-american, cu câteva grupuri de o parte şi de alta, când există cincizeci şi şapte de tipuri de baptişti doar în Statele Unite! Observ că Olson urmăreşte tradiţia baptistă până la rebotezătorii din Zurich, din vremea lui Zwingli, nu până la separatiştii englezi din ultima decadă a secolului al XVI-lea (odată un menonit local mi-a făcut observaţie pentru că am acceptat această genealogie la unul dintre cursurile serale pentru adulţi!).
Luteranii au un obicei supărător, înrădăcinat oarecum în comoditate, şi anume acela de a-i pune pe toţi ceilalţi descendenţi ai diferitelor „tipuri de reformă" necatolice din secolul al XVI-lea în categoria generică a *reformaţilor.* Folosim termenul cu această accepţiuni, deşi aceia dintre noi care sunt mai documentaţi ştiu că Bucer şi Calvin şi tradiţia(-ile) care se trag(e) din ei diferă foarte mult de arminieni şi de anabaptişti, de exemplu. Cât despre noi, ne umplem de resentiment atunci când romano-catolicii refuză să distingă pădurea luterană de copacii protestanţi.

Totuşi, în ultimul său tratat important despre sacramentul binecuvântat, din 1544, Luther i-a băgat pe toţi adversarii protestanţi în aceeaşi oală, identificând o asemănare fundamentală între Zwingli, Oecolampadius, Karlstadt şi Schwenckfeld (Calvin nu se ivise încă la orizont, urmând să stârnească polemici în următoarea generaţie de luterani, sub conducerea lui Joachim Westphal). Toţi aceştia, spune Luther, au un punct central comun, şi anume faptul că neagă Cuvântul atotputernic al Domnului, care spune că pâinea sacramentală *este* trupul Său şi vinul sacramental *este* sângele Său. Diferenţele de nuanţă între taberele oponenţilor sunt şi rămân secundare. Astfel, deşi Olson arată că unii baptişti ar vrea să se apropie de Calvin şi să se depărteze de Zwingli, eu nu găsesc că ar susţine o poziţie cu adevărat diferită de aceea a lui Leanne Van Dyk.
Dacă doctrina noastră există ca să consolideze conştiinţa creştinilor, atunci trebuie să studiem mai asiduu textul sacru, insuflat aşa cum este de Duhul Sfânt. Pentru că sunt ataşat de Luther (nu de personalitatea sa, ci de textul „care este mult prea actual", aşa cum a spus-o şi el în 1524), observ că cei trei colaboratori „reformaţi" sunt uniţi prin negarea cuvântului şi a acţiunii atotdeter-minante, proprii învăţătorului suprem al creştinismului, Cristos, Dumnezeul nostru întrupat. E ca şi cum textul euharistie pe care ei îl prezintă ar spune: „Acesta *nu* este trupul Meu, acesta *nu* este sângele Meu." Tânjesc după acea teamă şi acel cutremur care se cuvin înaintea Torei vii cu trup şi sânge de om, în legătură cu care Dumnezeu a poruncit în momentul transfigurării: „De El să ascultaţi!" Aşa cum se exprima Luther în importanta sa lucrare sacramentală, din 1528, voi bea, în orice zi, „sânge pur cu papa", decât „vin simplu" cu cei la care reformatorul s-a referit cu un epitet ireverenţios *(Schwărmer,* tradus în mod defectuos ca „fanatici"). De ce oare niciunui dintre cei trei urmaşi ai lui Zwingli nu tratează comentariul lui Pavel asupra cuvintelor de instituire a Cinei, care, chiar nu corespund niciunui fel de doctrină reformată pe care ei o proclamă?

RĂSPUNSUL REFORMAT
Dată fiind diversitatea credinţelor baptiste, este greu să dăm un singur răspuns reformat la concepţiile baptiste despre Cina Domnului. Roger Olson remarcă faptul că „confuzia tot mai mare şi mai supărătoare în ce-i priveşte pe baptişti îngreunează foarte mult, dacă nu face chiar imposibilă discuţia despre credinţele baptiste, asupra cărora toţi baptiştii să fie de acord, fără rezerve". Totuşi, Olson identifică unele teme

tipic baptiste în legătură cu Cina Domnului la care se poate da un răspuns reformat. Temele pe care Olson le explorează includ respingerea ideii că harul lui Dumnezeu în sacramente este legat îndeosebi de elementele sacramentale. Tradiţia reformată, mai ales în relaţie cu Jean Calvin, accentuează legătura strânsă dintre harul sacramental şi elementele sacramentale (pâinea şi vinul). Un credincios reformat ar fi de acord cu un credincios baptist că Dumnezeu nu este neapărat legat de elementele sacramentale. Dar un credincios reformat ar spune că Dumnezeu, prin promisiune şi legământ, leagă prezenţa plină de har a lui Dumnezeu de aceste elemente. Categoria potrivită pentru a ne gândi la legătura dintre har şi elementele sacramentale este, aşadar, promisiunea.
128
O altă temă din variata tradiţie baptistă este înţelegerea sacramentului ca o masă memorială. Concepţia reformată ar fi în acord cu aspectul memorial al Cinei Domnului. De fapt, un credincios reformat şi-ar dori să exploreze mai departe ceea ce înseamnă *aducerea-aminte* ca un act al comunităţii, cu implicaţii foarte puternice în formarea credinţei. Uneori, anumite poziţii luate în dezbaterile despre Cina Domnului trimit la o concepţie a unei „simple" aduceri-aminte. Dar comemorarea este un act care se face cu credinţă şi care formează credinţa, având o însemnătate şi o putere deosebite. Olson îl citează pe un teolog baptist contemporan, G. Thomas Holbrooks, care susţine bogăţia comemorării care evocă „un eveniment din trecut, astfel încât să devină eficace în prezent, iar puterea lui să fie accesibilă aici şi acum". Această temă a importanţei Cinei Domnului ca loc de aducere-aminte este o convingere împărtăşită de baptişti şi de reformaţi.
O ultimă temă baptistă care apare în analiza lui Olson este o afirmaţie despre Cină (Masă) ca loc al harului lui Dumnezeu. Totuşi harul de la Masă este similar cu harul întregii închinări şi predicări. Recunoscând limitele imaginării harului în termeni cantitativi, trebuie remarcată egalitatea lucrărilor harului lui Dumnezeu în tradiţia baptistă. Concepţia reformată înţelege sacramentele ca pe un eveniment al harului „intensificat". Există ceva unic în modul în care Dumnezeu le dă har credincioşilor la Masa Domnului. Harul este „concentrat" pentru că, la Cină, Duhul Sfânt ne uneşte cu Cristos.
Ceea ce mi se pare foarte interesant, ca teolog reformat, este dovada unei explorări sacramentale intensificate printre gânditorii baptişti contemporani, în jurul unor coordonate care îi apropie de afirmaţiile reformate. Volumul la care se referă Olson, *Baptist Sacramentalism,* dezvăluie alte convergenţe posibile între reformaţi şi baptişti. Diferenţele dintre aceste două tradiţii în chestiuni referitoare la botez ar putea probabil să facă mult mai stringente posibilele similarităţi cu privire la Cina Domnului. Aceasta ar semnala o unire fericită, la care ne cheamă credinţa noastră comună.

129

RĂSPUNSUL PENTICOSTAL

Trebuie să recunosc, că înainte să mă uit peste eseuri, am fost foarte curios să văd ce scrie Roger Olson despre sacramentologia baptistă. Numai contribuţia mea, care se ocupă de perspectiva penticostală, sună mai exotic! In timp ce autorul catolic îşi începe discuţia despre euharistie cu o accentuare a unităţii Bisericii, autorul baptist menţionează mentalitatea separatistă specifică tradiţiei sale. Cât de extraordinar sunt alăturate aceste două tradiţii, provenite din cele două extreme ale spectrului ecumenic. Chiar dacă diversitatea caracterizează toate tradiţiile discutate în acest compendiu de eseuri, diversitatea este cu siguranţă o caracteristică a mişcării baptiste mondiale. Din nou, numai contextul meu bisericesc se poate „mândri" cu diviziuni mai importante! Există multe alte similarităţi între baptişti şi penticostali: niciuna nu este „biserică" în

sensul strict teologico-eclesial, nici nu au vreun purtător de cuvânt sau vreo structură universală asemănătoare cu cea a bisericilor mai vechi. Mai mult, aşa cum afirmă Olson pe bună dreptate, între laici şi teologii cu pregătire academică există diferenţe în ce priveşte înţelegerea Cinei Domnului: laicii par să considere ca un lucru de la sine înţeles că sacramentologia baptistă (şi cea penticostală) este

nonsacramentală; totuşi, unii teologi din ambele mişcări s-au întrebat dacă o înţelegere mai sacramentală ar fi în acord cu moştenirea fiecărei mişcări.

Olson urmăreşte în chip remarcabil originile mişcării baptiste şi, prin urmare, ale teologiei sale sacramentale, începând de la reformatorii radicali, precum Balthasar Hubmaier şi anabaptişti, precum Menno Simons. Aceasta face ca eseul să acopere nu numai mişcarea baptistă, ci şi mare parte din mişcarea anabap-tistă. Ceea ce înseamnă, de asemenea, că, din punct de vedere temporal, tradiţia baptistă are o descendenţă teologică la fel de lungă ca cea a bisericilor formate la Reformă. Totuşi, deşi tradiţia baptistă include un număr de declaraţii eclesiastice în care este menţionat subiectul euharistiei, nimic nu egalează reflecţia teologică specifică asupra sacramentologiei, să zicem, din tradiţia catolică sau reformată.

Cu toate că eseul lui Olson ne prezintă un studiu amănunţit şi o evaluare din perspectivă istorică şi modernă a concepţiilor euharistice baptiste, mi-ar fi plăcut să aud mai mult despre ramificaţiile cristologice şi eclesiologice. Olson le menţionează pe scurt pe acestea din urmă abia spre final. Sau poate că o prezentare fidelă a sacramentologiei baptiste nu riscă să spună prea multe nici despre cristologie, nici despre eclesiologie, din simplul motiv că accentele mişcării nu au existat atunci când s-a pus problema spiritualităţii şi a teologiei Cinei Domnului?

După ce am citit eseul lui Olson, observ şi înţelepciunea editorului de a pune un teolog penticostal şi unul baptist să scrie eseuri separate despre subiectul sacramentologiei. în ciuda tuturor similarităţilor, aceste două mişcări diferă suficient de mult pentru a oferi o imagine complementară a sacramentologiei din afara bisericilor mai vechi.

CONCEPŢIA PENTICOSTALĂ

5

Veli-Matti Kărkkăinen



Noi credem în comemorarea şi respectarea Cinei Domnului prin folosirea sacră a pâinii frânte, o formă preţioasă de Pâine a Vieţii, chiar Isus Cristos, al cărui trup a fost frânt pentru noi; şi prin seva viţei, o formă binecuvântată care ar trebui să-i amintească mereu participantului de sângele vărsat al Mântuitorului care este adevărata Viţă ale cărei mlădiţe sunt copiii Săi; că această rânduială este un curcubeu glorios care se întinde deasupra prăpastiei anilor dintre Calvar şi a Doua Venire a Domnului ,când, în împărăţia Tatălui, El Se va împărtăşi din nou împreună cu copiii Săi; şi că servirea şi primirea acestui sacrament sfânt ar trebui precedat întotdeauna de cea mai solemnă cercetare a inimii, de examinarea sinelui, de iertare şi de dragoste faţă de toţi oamenii, pentru ca niciunul să nu se împărtăşească în chip nevrednic şi să bea condamnarea propriului suflet.

AIMEE SEMPLE MCPHERSON, DECLARA™ DE CREDINŢĂ

INTRODUCERE: SACRAMENTOLOGIA PENTICOSTALĂ -EXISTĂ AŞA CEVA?

Grăitor pentru lipsa reflecţiei teologice printre penticostali şi pentru lipsa alinierii lor la tradiţia nonsacramentală a bisericii

libere este faptul că articolul despre sacramente din *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* [Noul dicţionar internaţional al mişcărilor penticostale şi carismatice] (2002) este scris de un teolog romano-catolic[1] - la fel cum este şi articolul despre teologia Bisericii.[2] Totuşi, există o scurtă discuţie despre Cina Domnului în articolul despre rânduielile penticostale elaborat de un teolog penticostal.[3]

Alături de majoritatea celorlalţi creştini, penticostalii celebrează sacramentul Cinei Domnului şi practică botezul cu apă; unele mişcări penticostale practică, de asemenea, spălarea picioarelor ca sacrament sau ca rânduială.[4] Deşi trebuie să ţinem seama de valoarea teoretică a afirmaţiei lui Walter J. Hollenweger, un teolog şi observator de marcă al penticostalismului global, potrivit căreia „slujba Cinei Domnnului este punctul central al închinării penticostale"[5], trebuie şi să recunoaştem că penticostalii au acordat puţină atenţie dezvoltării vreunei teologii constructive cu privire la sacramente, în general, sau cu privire la Cina Domnului, în special. Hollenweger observă pe bună dreptate că, în ciuda faptului că „nu există doctrină euharistică completă dezvoltată în mişcarea penticostală, f...] există un tipar clar şi bine definit de devoţiune şi practică euharistice"[6]. Uneori, penticostalii nici nu simt nevoia de a avea o discuţie pe acest subiect în afirmaţiile lor doctrinare.[7] A existat o preocupare mai mare faţă de botezul în apă,

[1] Francis A. Sullivan, „Sacraments", în *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* ed. Stanley M. Burgess şi Eduard M. van der Maas, ediţie revizuită şi extinsă, Grand Rapids, Zondervan, 2002, p. 1033-1034 [de aici încolo *NIDPCM].*
[2] Peter D. Hocken, „Church, Theology of **the",** în *NIDPCM,* p. 544-551.
[3] Harold D. Hunter, „Ordinances, Pentecostal", în *NIDPCM,* p. 947-949.
[4] îi sunt foarte recunoscător colegului meu dr. Cecil M. Rodeck, profesor de istoria Bisericii şi ecumenism la Fuller Theological Seminary, pentru că m-a ajutat să identific câteva surse importante ale concepţiilor penticostale despre Cina Domnului, surse la care, altfel, nu aş fi ajuns.
[5] Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals,* Londra, SCM Press, 1972, p. 385. [6]Ibid.
[7] De ex., Mauri Viksten, *Terveen opin păapiirteită,* Vantaa, Finlanda, RV-Kirjat, 1980.

din moment ce acesta apăruse ca un punct de litigiu în lucrarea penticostală evanghelistică şi misionară, în relaţie cu membrii bisericilor deja existente care au o practică a botezului diferită. In acelaşi timp, ar trebui să ţinem seama de avertismentul unui lider penticostal cu privire la pericolul de a „ne expune riscului de a neglija importanţa acestor rânduieli [Cina Domnului şi botezul cu apă] prin nesocotirea relaţiei acestora cu experienţa creştină"[8]. Acel pericol este, într-adevăr, real pentru o mişcare cum e cea penticostală, plină de sentimente antisacramentale.

Pentru a determina concepţia penticostală despre Cina Domnului şi sacramente în mod cât mai cuprinzător, voi folosi trei tipuri de surse: în primul rând, mărturisirile de credinţă şi alte declaraţii doctrinare oficiale ale bisericii formulate de unele grupări penticostale; în al doilea rând, perspectivele unor manuale doctrinare reprezentative şi larg folosite, scrise de principali lideri şi învăţători penticostali; şi în al treilea rând, rezultatele şi observaţiile de la unele întâlniri ecumenice care au început în 1972 şi continuă şi azi între penticostali şi romano-catolici. Acel dialog le-a oferit penticostalilor oportunitatea extraordinară de a-şi formula propriile judecăţi teologice în dialog cu o veche tradiţie creştină. Este demn de remarcat că în dialogul ecumenic între Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate şi penticostali, care a început în 1996 şi continuă şi azi, nu a avut loc încă vreo discuţie nici despre sacramente în general, nici despre Cina Domnului în particular.[9] In secţiunea finală a eseului meu, voi analiza pe scurt teologiile penticostale emergente specifice despre sacramente şi

[8] Kermit A. Reneau, „Meaningful Observance of the Church Ordinances", în *Live in the Spirit: A Compendium of Themes on the Spiritual Life as Presented at the Council of Spiritual Life,* ed. Harris Jansen, Elva Hoover şi Gary Leggett, Springfield, Mo., Gospel Publishing House, 1972, p. 173. Richard Bicknell îşi intitulează într-un mod cât se poate de potrivit dezbaterea sa despre sacramente „The Ordinances: The Marginalized Aspects of Pentecostalism", cap. 9, din *Pentecostal Perspectives,* ed. Keith Warrington, Carlisle, Anglia, Paternoster, 1998.

[9] „«Word and Spirit, Church and World»: Pentecostal-Reformed Dialogue 1996-2000", postat de Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate <www.warc. ch/dt/erll/20.html>.

bineînţeles, în concordanţă cu tradiţia bisericii libere. Deşi Hunter nu explică modul în care foloseşte termenii „cognitiv/simbolic" în acest context, eu o consider ca fiind o concepţie tipică nonsacramen-tală zwingliană, regăsită şi în biserica liberă, pe care o voi explica în continuare. Este clar că penticostalii se feresc să vorbească de sacra-mente, fie că este vorba de botezul în apă sau de Cina Domnului, în orice mod care presupune efecte „automate", sau „mecanice", sau „magice"[13], în afară de răspunsul credinţei personale.

Analiza mărturisirilor de credinţă şi a manualelor doctrinare penticostale confirmă presupoziţia că discuţia se poartă, cu precădere, în termenii rânduielii, în ideea că celebrarea Cinei Domnului este ceva *rânduit* de Domnul şi că este accentuată credinţa celui ce primeşte sacramentul: „Ritualul exterior al riturilor religioase nu are absolut nicio valoare, decât dacă persoana credincioasă discerne şi intră în realitatea spirituală a harului divin pe care îl reprezintă sacramentul. Valoarea formei exterioare este că îi aduce aminte credinciosului de realitatea interioară."[14]

Uneori liderii penticostali care sunt versaţi în teologie şi cunosc definiţiile din tradiţia teologică pot defini concepţia pe care o au despre Cina Domnului în acord cu formulele clasice, cum ar fi aceea a lui Augustin: „Sacramentul este un rit exterior institutit de Cristos care este caracteristic unui har interior sau unei experienţe a harului."[15] în acel context, termenul „sacrament" trebuie înţeles ca accentuând semnificaţia „aducerii-aminte" care este în acord cu teologia nonsacramentală a penticostalismului.

Penticostalii au doar câteva reguli sau principii directoare cu privire la frecvenţa administrării ritului Cinei Domnului. Un exemplu bun este setul de linii directoare ale Bisericii Creştine din America de Nord, o mişcare penticostală, cu privire la

[13] De exemplu, dialogul penticostal-romano-catolic „Final Report: Perspec-tives on Koinonia", nr. 68 (publicat în *Information Service* 75 [1990], p. 179-191) pentru fraza III (1985-1989); şi Michael L. Dusing, „The New Testament Church", în *Systematic Theology: A Pentecostal Perspective,* ed. Stanley M. Horton, Springfield, Mo., Logion Press, 1994, p. 557.

[14] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 62-63.

[15] Ibid., p. 62.

celebrarea Cinei Domnului: „Există diversitate atât în ce priveşte elementele, cât şi în ce priveşte administrarea comuniunii. în unele biserici se foloseşte potirul unic, în timp ce în altele s-a adoptat folosirea mai multor pahare, pentru ca participarea să fie simultană. Unii folosesc vinul ca băutură, alţii folosesc mustul; unii folosesc pâinea dospită, alţii nedospită. Ca în toate lucrurile pentru care Biblia nu oferă o explicaţie foarte clară, se presupune că Domnul nostru oferă *libertate de alegere."*[16] O regulă generală este ca aceasta să fie celebrată lunar, deseori în prima duminică a fiecărei luni.[17] Reprezentând o tradiţie neliturgică, bisericile [1] penticostale nu descriu în detaliu modul în care trebuie celebrată sau programată Cina Domnului; deseori ea este o slujbă destul de scurtă în serviciul de închinare. în ce priveşte persoanele calificate să

administreze Cina Domnului, acestea sunt, de regulă, slujitori ordinaţi sau prezbiteri, dar rareori există reguli obligatorii; uneori şi alţii pot administra împărtăşania. Participarea la celebrare este rezervată doar acelora care au luat o decizie conştientă în ce priveşte credinţa. Copiilor nu li se permite să participe la comuniune, chiar dacă sunt prezenţi la slujbă. Pericolele celebrării cu neglijenţă a Cinei Domnului sunt deseori menţionate cu referire la atenţionările biblice (1 Corinteni 11:27-32) şi este accentuată importanţa pocăinţei şi a umilinţei.
In mod suprinzător pentru creştinii din bisericile cu vechime şi în contrast cu tradiţia creştină, mulţi penticostali (mai ales americani) au refuzat să consume vin fermentat, datorită atitudinii absolutiste cu privre la consumul de alcool. Aliniindu-se la fundamentalismul american, mişcările penticostalilor albi au hotărât încă de la început să folosească must în loc de vin.[18]

[16] *Fiftieth Anniversary: Christian Church of North America,* Sharon, Penn., General Council, Christian Church of North America, 1977, p. 23 (s.n.).

[17] Ernest S. Williams, *Your Questions... Answered by Ernest S. Williams,* Springfield, Mo., Gospel Publishing House, 1968, p. 47; Aaron M. Wilson, *Basic Bible Truth: A Doctrinal Statement ofthe Pentecostal Church ofGod,* Joplin, Mo., Messenger Publishing House, 1987, p. 134.

[18] Vezi Hunter, „Ordinances, Pentecostal", p. 948.

ÎNŢELEGEREA PENTICOSTALĂ A SEMNIFICAŢIEI TEOLOGICE A CINEI DOMNULUI

Aşadar, care este înţelegerea *teologică* penticostală cu privire la Cina Domnului? Putem spune - şi acest lucru este în general recunoscut de teologii penticostali - că perspectiva teologică a celor mai mulţi penticostali este, în esenţă, în acord cu înţelegerea zwingliana. Să luăm, de exemplu, *Ojficial Manual with the Doctrines and Discipline of the Church of God in Christ* [Manualul oficial conţinând doctrina şi disciplina Bisericii lui Dumnezeu în Cristos], o mişcare cu precădere afro-americană, în prezent cea mai mare biserică penticostală nord-americană, care menţionează clar că perspectiva penticostală este zwingliana.[19] în mod similar, penticostalul Richard Bicknell, din Mişcarea Britanică Elim, explică faptul că „rădăcinile credinţei şi ale practicii euharistice în Mişcarea Elim se găsesc în tradiţia protestantă reformată, care a luat naştere din teologia reformată a lui Zwingli şi a lui Calvin şi din practica lor reformată"[20]. Concepţia penticostală despre Cina Domnului poate fi numită în mod just o concepţie „comemorativă"[21]. Această înţelegere „slabă" a mesei memoriale este confirmată de înţelegerea „simbolică" a pâinii şi a vinului.[22] Cum poate fi înţeleasă prezenţa lui Cristos în acest cadru zwinglian? Două tendinţe, în cazul de faţă, par să fie într-o relaţie mai mult sau mai puţin complicată, dinamică una cu cealaltă. Pe de-o parte, în acord cu natura comemorativă a Cinei, se manifestă o nevoie de a respinge acel fel de prezenţă „reală" pe care îl susţine atât tradiţia romano-catolică, cât şi cea luterană. Vorbind

[19] *Ojficial Manual with the Doctrines and Discipline of the Church of God in Christ,* Memphis, Tenn., Church of God in Christ, Inc., World Headquarters, 1991, p. *77.*

[20] Bicknell, „In Memory of Christ's Sacrifice", p. 59.

[21] Aşadar, de exemplu, învăţătorul luhani Kuosmanen din Pentecostal Church of Finland, *Raamatun opetuksia,* Vantaa, Finlanda, RV-Kirjat, 1993, p. 138.

[22] Aşadar, de exemplu, *Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile,* ed. Carmelo Alvarez, P. Correa, M. Poblete şi P. Guell, Santiago de Chile, Ediciones Rehue, 1990, p. 54.

despre noţiunea romano-catolică a transsubstanţierii şi concepţia luterană a consubstanţierii, conducătorul Mişcării Britanice Elim, J. Maybin, spune: „Este

suficient să spunem că nu susţinem niciuna dintre aceste doctrine. Noi credem, în conformitate cu Cuvântul lui Dumnezeu şi pe baza experienţei a milioane de credincioşi, că oamenii II primesc pe Cristos numai când II acceptă prin credinţă ca Mântuitor atotsuficient." El consideră concepţia „prezenţei reale" ca fiind „nescripturală"[23]. Pe de altă parte,
I există o nevoie de a susţine prezenţa „spirituală" a lui Cristos şi semnificaţia spirituală a celebrării Cinei. Aşadar, celebrarea poate fi numită, de asemenea, „punct de întâlnire" între credincioşi şi Cristos sau un „punct de contact divin"[24]. Dar nu se discută, de regulă, cum trebuie afirmat acest lucru în mod teologic. Un exemplu elocvent este afirmaţia oficială a Bisericii Penticostale Unite. Vorbind despre faptul că Pavel a instituit frângerea pâinii şi „rodul viţei", aceasta spune: „Există, de asemenea, o semnificaţie spirituală şi o binecuvântare în consumarea sacramentului."[25] Acestea fiind spuse, nu există o altă încercare de a elucida sensul „binecuvântării spirituale".
Din moment ce teologia penticostală, inclusiv teologia dogmatică, este foarte biblicistă, e logic că învăţătura despre semnificaţia Cinei Domnului este deseori bazată pe texte biblice principale, cum ar fi 1 Corinteni 11:23-28. Apoi, teologii penticostali explică temele amintirii morţii lui Cristos, proclamând beneficiile lucrării lui Cristos şi ale viitoarei Sale întoarceri şi accentuând semnificaţia comuniunii noastre din prezent cu Domnul şi cu Biserica Sa.
Unul dintre puţinele manuale penticostale care încearcă să formuleze o afirmaţie teologică despre prezenţa lui Cristos în Cina Domnului pare să vorbească despre o „prezenţă reală" a lui Cristos, dar, în acelaşi timp, imitând înţelegerea zwingliana şi trădând prejudecăţile tipic anticatolice (fără a-i menţiona

[23] Citat în Bicknell, „In Memory of Christ's Sacrifice", p. 68.
[24] Vezi mai multe în ibid.
[25] *Manual: United Pentecostal Church International Articles ofFaith; Constitution,* Hazelwood, Miss., Headquarters, 1978, p. 23.

explicit pe catolici). Ceea ce este semnificativ cu privire la această afirmaţie este faptul că explică prezenţa lui Cristos din punct de vedere pneumatologic:
Noi căutăm o realitate spirituală mai profundă ca moment prezent al experienţei. Nu credem în mod superstiţios că pâinea şi vinul devin trupul şi sângele fizic al lui Cristos, nici că există o valoare în elementele fizice aparte de puterea lor ca simboluri care ne îndreaptă atenţia spre o realitate mai profundă pe care o reprezintă. Totuşi credem că un act de credinţă manifestată în consumarea elementelor duce la o acţiune reală a Duhului în noi pentru a întări în noi omul dinăuntru şi pentru a ne vindeca în trupurile noastre fizice. Mai mult, credem că realitatea pe care o simbolizează Cina Domnului este „pâinea noastră cea de toate zilele" pe care o consumăm zilnic.[26]
După ce am parcurs mai multe texte penticostale care tratează acest subiect, consider această declaraţie ca fiind cea mai complexă şi cuprinzătoare declaraţie „penticostală" despre semnificaţia teologică a Cinei Domnului. Deşi spune mai multe decât majoritatea afirmaţiilor penticostale, totuşi nu spune nimic ce ar putea fi în contradicţie cu cele mai multe sau chiar cu toate concepţiile penticostale.
In mod surprinzător, deşi penticostalii nu au explicat, de regulă, prezenţa lui Cristos în euharistie sau semnificaţia spirituală a acesteia în termenii lucrării Duhului Sfânt, există câteva declaraţii ocazionale în acest sens, în plus faţă de cele citate mai sus. J. Lancaster vorbeşte despre experienţa Bisericii primare cu privire la Cina Domnului în termenii unei „«condiţii pneumatice», un sens viu al prezenţei lui Cristos." Mai mult, Lancaster vorbeşte despre activitatea dinamică a Duhului Sfânt în acest context.[27] Vorbind despre serviciul penticostal de închinare, David S. Bishop îşi exprimă opinia că celebrarea Cinei Domnului

nu ar trebui să fie doar o parte secundară a unui serviciu, dar nici fără legătură cu tema, şi că, fiind punctul culminant al experienţei închinării, activităţii pneumatice ar trebui să i se acorde o mai mare atenţie: „în cele din urmă, prezenţa Duhului lui Dumnezeu este cel mai important aspect. Lui ar trebui să I se permită să-i sfinţească pe toţi cu manifestarea slavei şi a harului Său."[28] Modul în care acest accent este legat de exercitarea darurilor spirituale, a *carismelor* (o parte integrantă a experienţei de închinare penticostală), nu este explicat din păcate. In general, am observat că penticostalii nu au acordat mare atenţie elementului carismatic în relaţie cu elementul sacramental.

în literatura penticostală se pot găsi remarci ocazionale care adoptă aparent miezul teologiei sacramentale într-un mod care pare să meargă dincolo de concepţia memorială zwingliană. Potrivit teologului Nathaniel M. Van Cleave, care face parte din Foursquare Church: „Fiecare cină poate fi un sacrament - în amintirea lui [Cristos]."[29] Există şi situaţii ocazionale, în care unii conducători penticostali par să vorbească despre semnificaţia şi înţelesul spiritual al Cinei Domnului în termeni care se apropie de natura mistică sau misterioasă:

Credinţa creştină susţine că omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi că, prin Duhul Sfânt, el este capabil să aibă comuniune cu Dumnezeu. Dar el [omul] nu are cuvinte adecvate pentru a descrie ceea ce experimentează în aceste întâlniri cu Dumnezeu şi nici nu poate explica părtăşia pe care o are cu Cristos şi cu ceilalţi creştini. Totuşi, aceste experienţe sunt atât de vitale şi pline de înţeles, încât omul are o dorinţă adâncă de a le împărtăşi cu alţii. Prin actul de împărtăşire a acestor experienţe adânci, omul atestă adevărul că este cu certitudine creat după chipul lui Dumnezeu şi că prezenţa lui Dumenzeu în viaţa sa este reală.[30]

[26] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 67.

[27] J. Lancaster, „The Ordinances", în *Pentecostal Doctrine,* ed. P. S. Brewster (publicat de autor), p. 81-82.

[28] David S. Bishop, „The Sacraments in Worship", în *Pentecostal Worship,* ed. Cecil B. Knight, Cleveland, Tenn., Pathway Press, 1974, p. 112-113, m.a. p. 113.

[29] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 66.

[30] Raymond M. Pruitt, *Fundamentate of the Faith,* Cleveland, Tenn., White Wing Publishing House and Press, 1981, p. 364.

în acord cu terminologia biblică, penticostalii încearcă uneori să descrie semnificaţia Cinei Domnului în termeni de „mister" *(mysterion).* In conformitate cu Foursquare Church, botezul cu apă şi Cina Domnului sunt numite mistere „pentru că simbolizau experienţe ale harului care erau privilegii doar ale celor care aparţineau lui Cristos şi a căror valoare putea fi înţeleasă doar de persoane convertite"[31]. Deşi această declaraţie are sens ca o contrapondere la perspectiva bisericii libere şi a mişcării pietiste care consideră credinţa ca fiind o funcţie a devotamentului personal, totuşi nu prea este în conformitate cu uzul creştin biblic sau clasic al termenului *mysterion,* care denotă natura misterioasă a acţiunilor harului lui Dumnezeu prin medierea mijloacelor harului.

CINA DOMNULUI ŞI VINDECAREA

Una dintre învăţăturile şi practicile distincte ale mişcării penticostale este vindecarea divină, care include refacerea fizică şi mentală. Pentru penticostali, vindecarea este de aşteptat să survină prin predicarea Cuvântului lui Dumnezeu şi prin rugăciunea pentru vindecare; uneori, o anumită carismă de vindecare este considerată drept mijloc de a aduce vindecare (1 Corinteni 12:9).

Pentru a fi în concordanţă cu tradiţia creştină antică în care euharistia era descrisă ca *pharmakon* sau ca medicament[32], uneori penticostalii consideră participarea la Cina Domnului ca un loc de vindecare. Propovăduitorul adevărului biblic, Peter Christopher Nelson, din Assemblies of God (SUA),vorbeşte despre Cina Domnului ca despre „o rânduială a vindecării": „Dacă eşti bolnav sau suferi în trupul tău şi poţi

distinge puterea de vindecare în trupul Domnului nostru, simbolizat de pâine, poţi primi vindecarea şi puterea în trupul tău şi în natura ta spirituală (1 Corinteni 11:30-32)."[33] Evident, deşi nu o menţionează expli-

[31] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 62.

[32] Vezi şi Stanley Samuel Harakas, *Health and Mediane in the Eastern Orthodox Tradition,* New York, Crossroad, 1990, p. 91.

[33] Peter Christopher Nelson, *Bible Doctrines: A Series of Studies Based on the Statement of Fundamental Truths as Adopted by the General Council of the Assemblies of God,* Springfield, Mo., Gospel Publishing House, 1948, p. 68.

cit, pietatea penticostală şi viaţa bisericească penticostală sunt receptive la ideea unei legături între vindecare şi celebrarea Cinei Domnului. Ceea ce dovedeşte lipsa reflecţiei teologice susţinute printre penticostali este faptul că deseori relaţia dintre vindecare şi celebrarea Cinei Domnului este complet omisă chiar şi când cele două subiecte sunt abordate succesiv. Un exemplu grăitor este discuţia despre Cina Domnului urmată imediat de dezbaterea referitoare la vindecarea divină, fără ca cele două discuţii să facă referire una la cealaltă.[34] Manualul şcolii duminicale din cadrul Foursquare Church îi încurajează pe învăţători să le aducă aminte învăţăceilor de „semnificaţia pâinii şi a rodului viţei pentru comuniune până când nu mai încape îndoială că fiecare credincios adevărat discerne clar harul iertării, harul curăţării, harul *vindecării* şi harul păstrării care sunt reprezentate în ele"[35]. Nu este un lucru neobişnuit să auzim, la celebrarea Cinei Domnului, promisiunea că „există vindecare la masă"[36].

Această temă a fost dezbătută în dialogul dintre romano-catolici şi penticostali. Cu toate diferenţele teologice şi liturgice, a existat un acord asupra faptului că unul dintre efectele euharistiei este vindecarea.[37] Deşi penticostalii nu vorbesc despre „sacramente" în contextul vindecării, spiritualitatea penticostală consideră în continuare că Cina Domnului, care comemorează moartea lui Cristos, este un eveniment al vindecării. Acest lucru se remarcă în special în limbajul penticostal de felul „vindecare în ispăşire". In dialogul cu romano-catolicii, o declaraţie regăsită într-una dintre expunerile poziţiei penticostale accentuează importanţa

[34] Vezi Harold L. Bare, *They Caii Me Pentecostal,* Cleveland, Tenn., Pathway Press, 1993, p. 64-67.

[35] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 63 (subl. n.).

[36] Bicknell, „In Memory of Christ's Sacrifice", p. 71.

[37] „Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Some Classical Pente-costals", în *Information Service,* 55 (1984/11—III), §40; vezi şi Veli-Matti Kărkkăinen, *Spiritus ubi vuit spirat: Pneumatology in Roman Catholic-Pente-costal Dialogue (1972-1989),* Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42, Helsinki, Finlanda, Luther-Agricola Society, 1998, p. 281-282.

ideii de „vindecare în ispăşire": „Aceasta este o bază a teologiei penticostale privitoare la vindecarea divină care susţine că, prin lucrarea ispăşitoare a lui Isus pe cruce, s-au luat măsuri necesare pentru vindecarea trupului. în profeţia lui Isaia despre suferinţa Mântuitorului există trei referinţe la vindecarea trupului (Isaia 53:3, 4, *5)."*[38] Carismaticii luterani, de exemplu, privesc euharistia şi ca pe un mijloc de vindecare fizică şi emoţională. Ei se aşteaptă ca vindecarea să decurgă din prezenţa lui Cristos în euharistie tot aşa cum vindecarea poate surveni şi prin rugăciunea de mijlocire sau prin darul vindecării (carisma): „O persoană poate primi credinţa pentru vindecare în legătură cu primirea Cinei Domnului şi mulţi atestă acest lucru."[39]

Un teolog penticostal constructiv din Singapore, Simon Chan, a făcut următoarea declaraţie care este relevantă pentru acest context şi decurge din matricea spiritualităţii penticostale: Rugăciunea pentru vindecarea trupului, a minţii şi a duhului trebuie să fie parte integrantă a vieţii *liturgice* a bisericii. Aşa cum ne învaţă Iacov, cei bolnavi trebuie să fie purtaţi în rugăciune şi să fie unşi cu untdelemn de *prezbiterii* bisericii [...]. Fiind o comunitate a

vindecării şi a reconcilierii, biserica poate să îşi extindă, aşadar, lucrarea de vindecare în întreaga lume. [...] Faptul de a crede în biserica umplută de Duhul Sfânt înseamnă că *charismata* operează în deplină libertate în viaţa bisericii, mai ales în evenimentul euharistie când acţiunea Duhului este particularizată. Pe scurt, sfânta împărtăşanie ar trebui să fie cea mai bună ocazie pentru rugăciunile de reconciliere şi de vindecare.[40]

Un fapt cu totul interesant este că unii conducători penticostali au observat că aşteptarea vindecării ca parte a celebrării

[38] W. Robert McAlister, „The Ministry of Healing in the Church", în *One in Christ* 21 (1985): p. 47; vezi şi Karkkäinen, *Spiritus ubi vuit spirat,* p. 397-403.

[39] Larry Christenson, ed., *Welcome Holy Spirit: A Study of Charismatic Renewal in the Lutheran Church,* Minneapolis, Augsburg, 1987, p. 286.

[40] Simon Chan, „Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology", în *Pneuma: Journal for the Society of Pentecostal Studies* 22, nr. 2 (2000), p. 188 (subl. autorului).

Cinei Domnului împinge înţelegerea penticostală spre sacramen-talism.[41] Aceasta rămâne o problemă încă nerezolvată din punct de vedere teologic. In loc să se caute o rezolvare, sunt date două avertismente: penticostalii ar trebui să fie atenţi să evite orice „aluzie la sacramentalism", iar Cina nu ar trebui să fie înţeleascä în termenii harului mântuitor.[42]

IMPLICAŢIILE CRISTOLOGICE ŞI ECLESIOLOGICE

Unul dintre manualele de doctrină penticostale vorbeşte despre semnificaţia Cinei Domnului într-un mod critic faţă de teologia şi spiritualitatea acestei mişcări: „In prezent, Cina nu serveşte oare la menţinerea evangheliei cristocentrice?"[43] Ceea ce este foarte semnificativ în această declaraţie - care este mult mai pregnantă din punct de vedere teologic decât sensul elementar intenţionat de autor - este că penticostalismul, contrar opiniei multor observatori, nu este în primul rând o „mişcare a Duhului", ci una complet cristocentrică.

Structura teologică şi spirituală a penticostalismului este „Evanghelia deplină" cristocentrică, în care Cristos în calitate de Cristos este descris în rolul multiplu de Justificator, Sfinţitor, Botezător cu Duhul, Vindecător al Trupului şi Rege care va reveni curând.[44] Aşadar, ceea ce spune manualul mai sus menţionat este în deplină concordanţă cu concepţia cristocentrică despre sacramente: „relaţiile lui Dumnezeu stabilite de El prin legământ cu umanitatea sunt prin Fiul Său, Isus, care este vrednic şi centrul suficient al evangheliei noastre"[45]. Aşadar, nu doar celebrarea Cinei Domnului, ci şi întreaga experienţă a închinării pentru penticostali este „o închinare centrată în Cristos prin libertatea Duhului"[46].

[41] Vezi Bicknell, „In Memory of Christ's Sacrifice", p. 71.

[42] Ibid.

[43] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 66.

[44] Aceasta este teza lucrării foarte influente a lui Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism,* Grand Rapids, Zondervan, 1987.

[45] Van Cleave, *Declaration ofFaith,* p. 66.

[46] Bishop, „Sacraments in Worship", p. 101.

Concepţia penticostală

Modul în care teologul sud-african penticostal, Francois P. Moller, vorbeşte despre relaţia dintre Cina Domnului - pe care o numeşte peste tot sacrament - trece dincolo de expunerea penticostală tipică, însă eu consider că este doar o explicaţie a ceea ce stă la baza spiritualităţii cristocentrice penticostale. Expunerea sa readuce, în mod clar, în discuţie temele tipice ale teologiei întrupării şi ale teologiei cosmice, caracteristice Bisericii Romano-Catolice şi Bisericii Ortodoxe, însă într-un mod nu neapărat străin înţelegerii penticostale asupra cristologiei. în secţiunea despre „sfânta împărtăşanie şi Trupul lui Cristos", Moller spune că „pâinea şi vinul reprezintă trupul Său fizic, tocmai pentru că sunt din acelaşi pământ şi se trag din aceeaşi efemeritate. [...] Pâinea şi vinul de la sfânta împărtăşanie confirmă întruparea lui Cristos, tocmai pentru că indică trupul Său pământesc. In acelaşi timp este reprezentativ pentru toată creaţia materială cu care S-a indentificat pe Sine"[47].

Un alt element de noutate pe care îl subliniază Moller în expunerea sa despre Cina Domnului este „experienţa revelaţiei-de-Sine a lui Cristos, trăită de credincios la Cina Domnului". Dacă

Cristos este punctul central al serviciului de închinare şi al celebrării sacramentului, atunci este uşor de înţeles că Domnul Se descoperă pe Sine celebranţilor. Pentru a fi în concordanţă cu spiritualitatea penticostală carismatică, Moller explică faptul că revelaţia de Sine a lui Cristos faţă de poporul Său la celebrarea Cinei poate să ia forme diferite, cum ar fi cuvântul de cunoaştere sau cuvântul de înţelepciune sau poate să survină sub forma vindecării fizice.[48]
Aşa cum am menţionat mai devreme, nu mulţi penticostali au reflectat asupra relaţiei dintre dimensiunea sacramentală şi cea carismatică. Raportul cristologic pe care Moller îl stabileşte între acestea două este, categoric, o temă teologică semnificativă atât pentru penticostali, cât şi pentru toţi ceilalţi.
Dar cum stau penticostalii cu urmările eclesiologice ale Cinei Domnului? Deşi nu putem spune sigur că penticostalii au o eclesiologie distinctă, este, de asemenea, adevărat că în mod instinctiv, fără o reflecţie teologică deliberată, penticostalii s-au aliniat la tradiţia eclesiologică a bisericii libere. Aşadar, pentru penticostali, euharistia nu este o componentă a fiinţei Bisericii aşa cum este pentru tradiţia ortodoxă sau romano-catolică. Şi, cu toate că multe denominaţiuni penticostale au episcopi, episcopatul nu este necesar pentru administrarea sacramentului; aşadar eclesiologia penticostală nu este nici sacramentală, nici episcopală. Acest subiect a fost discutat şi dezbătut pe larg în dialogul catolico-penticostal.[49]
Cu această precizare, Cina Domnului joacă totuşi un rol important în viaţa şi spiritualitatea bisericilor penticostale. Expunerea poziţiei penticostale din dialogul cu catolicii încearcă să explice semnificaţia cristologică, soteriologică şi eclesiologică a Cinei Domnului, citând cuvintele unui părinte al Bisericii din Răsărit, Ioan Damaschinul:
Se numeşte şi cuminecătură *(koinonia)* şi este cu adevărat, pentru că prin ea ne cuminecăm cu Cristos şi participăm trupului şi Dumnezeirii Lui. Prin ea ne cuminecăm şi ne unim unii cu alţii, pentru că ne împărtăşim dintr-o singură pâine şi devenim toţi un trup şi un sânge al lui Cristos şi mădulare unii altora, ajungând toţi împreună — trup al lui Cristos.[50]
Expunerea poziţiei penticostale subliniază în continuare faptul că Cina Domnului este ocazia în care creştinii sunt părtaşi la beneficiile asigurate pentru ei prin moartea lui Cristos şi celebrează *koinonia* cu Cristos. Numai prezenţa personală a lui Cristos face posibilă părtăşia cu El la celebrarea Cinei Domnului. Deoarece creştinii au părtăşie cu Cristos, ei pot, de asemenea, intra în părtăşie unii cu ceilalţi (1 Corinteni 10:17). în acest fel, Cina

[47] Francois P. Moller, *Kingdom ofGod, Church and Sacraments,* Words of Light and Life 4, Hatfield, Pretoria, J. L. van Schaik, 1998, p. 164.
[48] Ibid., p. 172-173, mai ales sub punctul de la p. 172.
[49] Vezi Kărkkăinen, *Spiritus ubi vuit spirat,* mai ales p. 263-289.
[50] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* 4.13, traducere de D. Fecioru, Apologeticum 2004; vezi şi Kărkkăinen, *Spiritus ubi vuit spirat,* p. 282.

Domnului exprimă egalitatea fundamentală a tuturor oamenilor lui Dumnezeu. De asemenea, credincioşii la Masă nu stau unii lângă ceilalţi ca indivizi fără nicio legătură între ei, pentru că Cina este o masă a părtăşiei *(koinonia)* la care credincioşii sunt prezenţi ca *popor* al lui Dumnezeu (1 Corinteni 10:17).
în cele din urmă, expunerea poziţiei penticostale susţine în mod necesar că toate cele patru activităţi de bază ale Bisericii (edificarea, slujirea, mărturisirea şi închinarea) ajung în centrul atenţiei la celebrarea împărtăşaniei. In primul rând, celebrarea presupune edificarea reciprocă a membrilor comunităţii. Autoanaliza, ca o condiţie necesară pentru intrarea în comuniune, priveşte nu atât relaţia directă a membrilor cu Dumnezeu, cât relaţia dintre ei. In al doilea rând, Cina Domnului este o ocazie pentru slujire reciprocă: cel puţin în Biserica primară, la Cină, credincioşii îşi exprimau preocuparea unul pentru celălalt prin asigurarea nevoilor materiale şi sociale. în al treilea rând, celebrarea este o mărturisire în scop evanghelistic, proclamând moartea şi învierea lui Cristos. Şi, în fine, este întâi de toate un act de închinare, prin care comunitatea, în timp ce se închină, priveşte în urmă aducându-şi aminte, dar totodată priveşte înainte celebrând, „ca o experienţă anticipatoare a ospăţului mesianic care intensifică dorinţa noastră răbdătoare pentru desăvârşirea mântuirii în împărăţia slavei"[51].

Teologul carismatic romano-catolic Peter D. Hocken, un observator bine pregătit al penticostalismului, rezumă foarte bine rolul sacramentelor în relaţie cu elementele carismatice şi cu împuternicirea în eclesiologia penticostală:[52]

Deşi Cuvântul şi sacramentul ar trebui să aibă un rol major în viaţa bisericească penticostal-carismatică, această mişcare lansează o provocare radicală clericalismului moştenit atât de la altarul catolic, cât şi de la amvonul protestant. O teologie penticostal-carismatică a Bisericii [...] poate dezvălui toată pleiada de
implicaţii pentru toate aspectele eclesiologiei (slujitorii ordinaţi, Cuvântul şi sacramentul, diferenţierea slujirilor, autoritatea pastorală, căsătoria şi familia, evanghelizarea şi creşterea) pe baza faptului că toţi membrii sunt locuiţi, mişcaţi şi umpluţi cu Duhul Sfânt. Penticostalismul, aşadar, a îmbrăţişat un concept de mare valoare pentru moştenirea Reformei, şi anume preoţia tuturor credincioşilor, dar îl investeşte cu un conţinut mult mai existenţial în termenii unei împuterniciri active pentru închinare şi ajutor în slujire.

DILEMELE TEOLOGICE ŞI VOCILE EMERGENTE ÎN SACRAMENTOLOGIA PENTICOSTALĂ

Discuţia despre perspectiva penticostală asupra euharistiei[53] a arătat că numeroase domenii necesită clarificări teologice şi intervenţii constructive. Din fericire, o nouă generaţie de erudiţi penticostali începe să se ocupe de multe dintre aceste probleme. In loc de concluzii şi pentru continuarea discuţiei, în acesta ultimă secţiune voi sublinia câteva dintre cele mai pertinente provocări şi dileme teologice care aşteaptă teologia penticostală constructivă, în lumina a ceea ce eu înţeleg a fi esenţial pentru forma şi structura spiritualităţii şi ale teologiei penticostale. Voi face acest lucru în dialog cu concepţiile ecumenice şi totodată voi îndrepta atenţia asupra unor contribuţii penticostale emergente în curs de realizare.

Decât să ne punem întrebări despre terminologie, ar fi mai indicat să ne întrebăm dacă discutarea *sacramentelor* sau a *sacra-mentologiei* este în concordanţă cu teologia penticostală. Discuţia anterioară a prezentat obiecţiile penticostalilor. Totuşi unele voci penticostale emergente spun, de fapt, că nimic din spiritualitatea sau teologia penticostală nu aduce neapărat în discuţie problema sacramentelor. Wesley Scott Biddy susţine că planul „Evangheliei depline" în cinci părţi a penticostalismului, prezentat mai sus,

[51] Volf and Kuzmic, „Communio Sanctorum", p. 43-47, mai ales p. 47.

[52] Hocken, „Church", p. 551.

[53] în această secţiune finală a eseului, în loc de termenul „Cina Domnului", preferat de cei mai mulţi penticostali, eu folosesc termenul „euharistie", datorită.semnificaţiei sale tradiţionale şi ecumenice.

este înclinat spre o înţelegere sacramentală în sensul că botezul Duhului, evidenţiat prin vorbirea în limbi[54] şi vindecarea divină, „implică, în mod *clar, semne* ale lucrării lui Dumnezeu în credincios", similare cu „semnele" euharistiei.[55] Discutarea „semnelor" este, evident, în acord cu înţelegerea contemporană romano-catolică şi ecumenică asupra sacramentelor, în special asupra euharistiei.[56] Amos Yong scoate în evidenţă o chestiune importantă, şi anume că dacă penticostalii cred, cum se şi întâmplă - bazându-se pe exemple biblice (Faptele apostolilor 8:14; 9:17; 19:12; printre altele) - că puterea de vindecare şi prezenţa Duhului Sfânt pot fi transmise prin mijloace fizice şi materiale cum ar fi batistele peste care s-a cerut binecuvântarea la adunările de vindecare, atunci de ce nu şi prin elementele euharistiei?[57] Rămâne de văzut dacă terminologia sacramentală se va consacra între teologii penticostali.

Care este relaţia Duhului cu euharistia?[58] Deşi, în ultimii ani, teologia ecumenică a fost foarte atentă la această întrebare[59], ciudat este - aşa cum arată discuţia de mai sus - că penticostalii au discutat problema doar în treacăt. Teologul penticostal Amos

[54] Vezi Frank D. Macchia, „Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience", în *Pneuma: Journal for the Society of Pentecostal Studies* 15, nr. 1 (primăvara 1993), 61-76; „Sighs Too Deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia", *Journal of Pentecostal Theology* 1 (octombrie 1992), p. 47-73.

[55] Wesley Scott Biddy, „Re-envisioning the Pentecostal Understanding of the Eucharist: An

Ecumenical Approach", în *Pneuma: Journal for the Society of Pentecostal Studies* 28, nr. 2 (toamna 2006), p. 228-233, mai ales p. 230.
[56] Vezi, de exemplu, Edward Schillebeeckx, *The Eucharist,* trad. N. D. Smith, New York, Sheed & Ward, 1968, p. *97.*
[57] Amos Yong, *The Spirit Poured Out on AU Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology,* Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 163.
[58] Pentru un studiu folositor, vezi Veli-Matti Kărkkăinen, „The Spirit and the Lord's Supper", în *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecdesiology,Soteriology, ană Theology of Mission,* ed. Amos Yong, Lanham, Md., University Press of America, 2002, p. 135-146.
[59] Vezi, de exemplu, Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology,* trad. Geoffrey W. Bromiley, voi. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 283-336, mai ales p. 320-324.

Yong sugerează că este vremea ca penticostalii să înceapă să construiască o eclesiologie pneumatologică în care sacramentele, în acest caz Cina Domnului, să facă parte din ceea ce el numeşte liturghia penticostală, care devine un „sacrament al Duhului"[60]. Aceasta le dă penticostalilor posibilitatea să persiste în *anamnesis,* aducerea-aminte a lucrării lui Cristos, şi în *epiklesis,* rugăciunea de invocare a Duhul:

. Aşadar, teologia pneumatologică cu privire la liturghie subliniază *i* centralitatea lucrării Duhului prin părtăşia de la Cină. în acest caz, invocarea *(epiklesis)* Duhului devine esenţială pentru rememorarea lui Cristos de către Biserică *(anamnesis),* atât în sensul de a face posibilă evocarea lui Isus cel istoric prin actuala aducere-aminte a trupului lui Cristos, cât şi în sensul de a-L face prezent pe Cristos cel viu în elementele euharistice „apte să intermedieze legătura"[61] şi în „membrii" adunării ca trupul viu al lui Cristos. Ca atare, Cina Domnului devine un ritual sacramental [...] care transformă prin Cuvânt şi prin Duh întreaga comunitate care se închină.[62]

întrebarea firească este dacă penticostalismul conţine resurse pentru întărirea legăturii dintre carisme şi euharistie. Teologul ortodox Ioannis Zizioulas face o afirmaţie importantă, şi anume că în bisericile primitive pauline manifestările carismatice aveau loc în timpul adunărilor euharistice (cf. 1 Corinteni 11-14)[63]

[60] Yong, *The Spirit Poured Out,* p. 160,166. Vezi şi contribuţia semnificativă a lui Chan, „Mother Church", p. 177-208; Frank Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology,* Grand Rapids: Zondervan, 2005, cap. 5, „Signs of Grace in a Graceless World: Towards a Spirit-Baptized Ecclesiology".
[61] în original, *membered* formează împreună cu *members* [membri] şi *remember* [a rememora, a(-şi) aduce aminte] un joc de cuvinte intraductibil în limba română (n.ed.).
[62] Yong, *The Spirit Poured Out,* p. 162-63.
[63] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church,* Crestwood, New York, St Vladimir's Press, 1985, p. 193. în acelaşi timp, nu pot fi de acord cu opinia lui Zizioulas conform căreia manifestările carismatice au apărut *exclusiv* la adunările euharistice, deşi este foarte semnificativ faptul că singurele două texte euharistice pe care le avem de la Pavel se evidenţiază între învăţăturile şi avertizărilor cu privire la carisme.

precum şi în timpul ordinarii slujitorilor, aceasta din urmă fiind înţeleasă ca o revărsare a Duhului lui Dumnezeu.[64] Aceasta este, într-adevăr, o idee teologică pregnantă la penticostali; cu toate că nu este o idee nefamiliară spiritualităţii şi vieţii de închinare penticostale - după cum ar confirma participarea la un serviciu de închinare tipic —, nu a fost transformată într-o temă teologică, deşi stă în centrul experienţei penticostale.

Există, totuşi, o altă temă pneumatologică care ar trebui să-i intereseze pe penticostali: una care are de-a face cu „deosebirea". Cum înţeleg penticostalii îndemnul paulin referitor la „ deosebirea trupului" (1 Corinteni 11:29)? Din câte pot eu să spicuiesc din literatură, aceasta a fost înţeleleasă, în afara canoanelor vechii exegeze, prin prisma căderilor şi a eşecurilor morale. Deşi nu avem niciun motiv să respingem acest punct de vedere, exegeza de azi susţine că ceea ce avea Pavel în minte a fost deosebirea unităţii Trupului lui Cristos, însemnând Biserica. Ceea ce Pavel avea în minte nu a

fost nevrednicia celebranţilor datorată eşecurilor în umblarea creştină, ci dezbinările ce afectau părtăşia.[65]

Această chestiune se leagă în întregime de întrebarea spinoasă din punct de vedere ecumenic despre legătura dintre Cina Domnului şi unitatea Bisericii. Şi această temă a fost dezbătută pe larg în dialogul dintre romano-catolici şi penticostali, dar nu s-a ajuns la consens.[66] Deşi penticostalii susţin din toată inima „unitatea spirituală" a tuturor credincioşilor, ei nu au făcut suficiente eforturi de a lega acea afirmaţie fie de sacramente, fie de unitatea vizibilă. Aceasta este una dintre numeroasele dileme care aşteaptă noua generaţie de teologi în această mişcare dinamică.

[64] Ibid.

[65] Pentru o discuţie echilibrată, vezi Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 558 şi urm. Cf. Pannenberg, *Sistematic Theology,* 3, p. 326 şi urm.

[66] Vezi Kărkkăinen, *Spiritus ubi vuit spirat,* p. 311-323; pentru o eclesiologie penticostală constructivă promiţătoare care ia în serios aspectul sacramentelor, vezi Yong, *The Spirit Poured Out,* p. 134-139.

RĂSPUNSUL ROMANO-CATOLIC

E de apreciat Veli-Matti Kărkkăinen pentru că a accentuat dimensiunea pneumatologică a credinţei euharistice în sacrament, a descris metodologiile pentru înţelegerea reciprocă şi ne-a prezentat evoluţiile teologice în penticostalism.

Bisericile penticostale, ca şi cele reformate şi ortodoxe, au o experienţă mult mai bogată legată de Duhul Sfânt ca fiind activ în închinare, inclusiv la Cina Domnului, decât a fost experienţa consemnată din secolul al XVI-lea. Aşadar, ocupându-ne de lucrarea Duhului Sfânt, de dimensiunea vindecării (asemeni lui Stephenson) şi de contribuţia pe care comunitatea participantă la Cina Domnului o are în privinţa „deosebirii" creştine - acestea sunt învăţăturile de care pot beneficia toţi creştinii dacă iau seama unii la ce spun ceilalţi şi dacă urmăresc mărturia penticostală. Faptul că penticostalismul „lansează o provocare radicală clericalismului moştenit, atât de la altarul catolic, cât şi de la amvonul protestant" este o contribuţie binevenită, deşi istoria a arătat limitele conducerii carismatice şi antreprenoriale.

Kărkkăinen priveşte într-o lumină pozitivă caracterul cristo-centric, diversitatea şi potenţialul irenic ale penticostalismului -observaţii care deseori nu sunt la îndemâna celor care se

îndeletnicesc doar cu respingerea polemică şi separatistă a altor creştini din multe părţi ale lumii. Totuşi eseul său prezintă şi câteva stereotipuri.

Dialogul direct este esenţial pentru a înţelege că concepţiile penticostale despre Cina Domnului sunt ancorate nu numai în Renaştere, dat fiind reducţionismul raţionalist al concepţiei zwingliene, ci şi în anumite afirmaţii biblice. în plus, nu este suficient să citim lucrările academice penticostale scrise de cei cu o pregătire clasică. în acelaşi timp, e esenţial să experimentăm închinarea penticostală şi să stăm de vorbă cu credincioşii simpli despre experienţele lor pozitive cu Cristos la Cină.

în fine, ne este de folos să înţelegem tradiţia intelectuală a eruditilor penticostali care furnizează comunităţii teologice academice diverse abordări ale închinării penticostale, înţelegeri ale credinţei şi ale practicii legate de sacramente/rânduieli. Există şi un accent sacramental wesleian în moştenirea penticostală, precum şi un memorialism zwinglian care are o interpretare diferită a mărturiei pauline şi ioanine. Citatul lui Kărkkăinen din Biddy este o resursă utilă în explorarea acestei moşteniri. în Chile, de exemplu, cinci biserici penticostale au reuşit să ajungă la un acord cu bisericile istorice sacramentale protestante, catolice şi ortodoxe asupra recunoaşterii botezului (www.iglesia.cl/).

Penticostalismul îşi celebrează primul centenar în familia creştină, început ca o

mişcare şi dezvoltându-se în biserici penticostale clasice. Acum, mişcarea este întrupată în biserici sacramentale cu tradiţie clasică, biserici penticostale clasice nonsacramentale şi sacramentale şi o mulţime de comunităţi independente.

Dialogul despre Cina Domnului a fost foarte lent din diverse motive, dintre care multe au fost confirmate cu documente de Kărkkăinen. Aşadar, putem fi recunoscători pentru tot ce putem învăţa din întâlnirea cu penticostalii şi tot ce poate învăţa comunitatea penticostală emergentă de la alte biserici din secolul lor despre credincioşia faţă de Scriptură şi faţă de ce spune aceasta despre Cina Domnului.

RĂSPUNSUL LUTERAN

în cea mai mare parte a eseului său, care mi-a facilitat prima întâlnire cu teologia penticostală, Veli-Matti Kărkkăinen m-a uimit că nu a spus nimic diferit de autorii reformaţi şi baptişti ai acestui volum. Totuşi, mi-a trezit interesul menţiunea că unii penticostali obişnuiesc să susţină că „există vindecare la Masă". într-adevăr, atunci când sacramentul binecuvântat este celebrat în mod legitim şi valid, Cristos cel întrupat acordă o vindecare deplină trupului şi sufletului prin darul trupului Său dat şi a sângelui Său vărsat. Chiar dacă este deplină în principiu, această vindecare (escatologică) este, în general, ascunsă, existând totuşi semne reale ale vindecării în suflet şi în trup, potrivit voii Domnului. Dar, îl întreb pe Kărkkăinen, cum vor aştepta creştinii vindecarea de la o Masă goală, mai degrabă decât de la un altar pe care stă Mielul lui Dumnezeu întronat, cu trupul şi cu sângele Său? De ce să nu acceptăm cuvântul Domnului şi mărturia apostolilor care ne spun că Masa e plină, că pe tron stă aşezat un rege?

Răspunsul meu adresat lui Van Dyk, Olson şi Kărkkăinen este să ne aducem aminte de o „profeţie" rostită către sfârşitul vieţii lui Wilhelm Lohe (1808-1872), care a combinat ortodoxia luterană şi zelul liturgic cu o dimensiune „carismatică" ce i-a făcut pe mulţi

coreligionari de-ai săi să fie, în mod vădit, stânjeniţi. Privind în viitor, Lohe a întrevăzut o strângere laolaltă şi o împărtăşire sacramentală a protestanţilor credincioşi „evanghelici" (o grupare care cu siguranţă i-a inclus nu numai pe reformaţi, în ambele sensuri ale cuvântului, ci şi pe anglicanii evanghelici şi pe urmaşii spirituali ai lui Philipp Melanchthon) făcută posibilă prin atitudinea trăieşte-şi-lasă-i-şi-pe-alţii-să-trăiască faţă de esenţa sfintei împărtăşanii. In ciuda ataşamentului profund al lui Lohe faţă de mulţi creştini reformaţi şi a consideraţiei sale pentru mărturia şi lucrarea lor, a văzut acest „şir mare şi lat" opunându-se unui „şir mic şi îngust" de luterani uniţi printr-o înţelegere unanimă asupra efectelor miraculoase a cuvintelor euharistice ale lui Isus, marele Consacrator de la altarele creştinismului. Rămân cu tot respectul de partea lui Luther din Wittenberg şi de partea lui Lohe din satul bavarez Neuendettelsau (care a apărut pe hartă graţie lucrării lui Lohe) nu din cauza unui cult al eroilor, ci pentru că amândoi mă frapează prin felul în care îngenunghează în adorare adâncă la picioarele lui Isus în camera de sus.

Totuşi avem cu toţii un singur Domn, singurul care poate să îşi protejeze şi să îşi unească turma(ele) încă împrăştiată(e). Până nu cădem cu toţii de acord asupra felului de Cină instituit de El totuşi, aici jos, nu putem să ne împărtăşim din aceeaşi pâine şi din acelaşi vin.

RĂSPUNSUL REFORMAT

Tradiţia penticostală este fascinantă pentru un creştin reformat. Acest lucru se datorează faptului că multe dintre accentele penticostale sunt familiare tradiţiei

reformate. Aceste caracteristici includ experienţa spirituală a creştinului, necesitatea credinţei ca receptor al harului şi importanţa centrală a Duhului Sfânt. Fiindcă toate acestea sunt şi afirmaţii ale tradiţiei reformate, posibilitatea dialogului ecumenic şi a îndrumării reciproce este foarte mare.
De exemplu, *Declaraţia de credinţă penticostală* din 1949 afirmă că Duhul este un agent divin dinamic în sacrament şi că „adevărata acţiune a Duhului în noi este să ne întărească". Un creştin reformat poate afirma fără ezitări că toate acestea sunt în centrul Cinei Domnului. Totuşi, aşa cum observă şi Veli-Matti Kărkkăinen, referinţa explicită la puterea Duhului Sfânt în Cina Domnului este, de fapt, destul de puţin frecventă. Mult mai întâlnit este accentul pus pe credinţa credinciosului şi pe promisiunea semnalată de rânduiala sacramentală. Tendinţa de a se referi la Cina Domnului (sau la botez) ca „rânduiala" arată în sine o diferenţă mare în modul de înţelegere a iniţiativei lui Dumnezeu în sacramente. Diferenţele dintre cele două tradiţii în unele privinţe sunt destul de mari.

Totuşi unele dintre accentele tradiţiei penticostale au potenţialul de a fi adevărate surse de inspiraţie pentru creştinii reformaţi. Aspectul vindecării la Cina Domnului în tradiţia penticostală reprezintă o idee importantă în ce priveşte perspectiva reformată asupra Mesei Domnului ca un dar al lui Dumnezeu pentru poporul Său, un dar care provine din izvorul griji şi al compasiunii lui Dumnezeu pentru poporul rănit şi slab. în tradiţia penticostală, tema vindecării corespunde cu înţelegerea reformată asupra Cinei ca sursă de hrană şi de putere.
Un lucru excelent pe care Kărkkărinen îl face în descrierea teologiei penticostale, cam rudimentare, cu privire la Cina Domnului este observaţia că eclesiologia penticostală este la fel de rudimentară. Eforturile teologice penticostale spre care arată, precum şi dialogul ecumenic, vor începe să producă teologii constructive cu privire la Biserică şi cu privire la sacrament.
Răspunsul reformat la concepţia penticostală despre Cina Domnului este, aşadar, o încurajare de a „trăi întru" deplinătatea consecinţelor faptului că Duhul Sfânt aduce prezenţa plină de har a lui Dumnezeu în pâine şi în vin. Kărkkăinen relevă mai multe eforturi promiţătoare în dialogurile teologice penticostale, inclusiv o înţelegere a mijloacelor fizice şi materiale ca fiind canale ale harului lui Dumnezeu, o explorare a liturghiei ca mijloc al lucrării Duhului şi a Cinei Domnului ca locus al darurilor carismatice. Acestea sunt teme specifice pentru tradiţia penticostală, totuşi ele sunt fertile pentru dialogul şi concluziile ecumenice, inclusiv printre credincioşii reformaţi.
RĂSPUNSUL BAPTIST

Ca fost penticostal, am citit capitolul lui Veli-Matti Kărkkăinen cu mare interes. Când am văzut la început că această carte va include atât concepţia baptistă, cât şi cea penticostală despre Cina Domnului, am fost surprins şi dornic să văd dacă există diferenţe între ele. Tranziţia mea de la credinţa penticostală (prima jumătate a vieţii mele) la credinţa baptistă (a doua jumătate a vieţii mele) nu părea să includă vreo schimbare în credinţa sau practica referitoare la Cina Domnului.
Atât baptiştii, cât şi penticostalii (alături de multe alte tradiţii ale bisericilor libere) au, în general, o concepţie zwingliană despre Cina Domnului. Kărkkăinen recunoaşte acest fapt, dar încearcă să demonstreze că cel puţin unii, dacă nu cei mai mulţi penticostali merg dincolo de asta, spre o înţelegere aproape sacramentală a celebrării. In capitolul meu despre concepţia baptistă, am discutat despre mai multe încercări

recente ale baptiştilor de a acoperi prăpastia dintre concepţia baptistă tradiţională şi o credinţă mai sacramentală, similară concepţiei reformate predominante. Kărkkăinen procedează aproape la fel cu penticostalii şi cu Cina Domnului.
Sunt foarte impresionat de ideea că, în interpretarea penticostală, Cina Domnului ar avea eficacitate în privinţa vindecării

fizice. Ţin minte acest lucru din perioada în care eram penticostal (am studiat întâi teologia la un colegiu penticostal). îmi amintesc că, până şi atunci, mă gândeam că o asemenea credinţă are nişte neajunsuri. Din doctrina penticostală fundamentală reiese că ispăşirea lui Cristos asigură vindecarea fizică. M-am întrebat atunci şi mă întreb şi acum dacă această doctrină ar putea face ca cineva să se îndoiască de mântuirea proprie în cazul în care vindecarea nu are loc în urma rugăciunilor făcute cu credinţă. La urma urmei, dacă ispăşirea asigură necondiţionat mântuirea pentru toţi cei care se pocăiesc şi au credinţă, atunci, cu siguranţă, acelaşi lucru trebuie să fie adevărat şi cu privire la vindecarea fizică. Acum priviţi în urmă cu perspectiva unui penticostal care s-a pocăit şi şi-a dovedit credinţa în Cristos pentru mântuire, dar care nu a fost vindecat în ciuda multor rugăciuni. Poate că mântuirea unei astfel de persoane nu a fost reală.
Personal am cunoscut mai mulţi penticostali care s-au luptat cu îndoiala în ce priveşte mântuirea]or din cauză că nu s-au vindecat de bolile lor trupeşti, în ciuda rugăciunilor făcute cu credinţă. O astfel de persoană a fost un lucrător din Church of God care suferea de o boală de sânge. A murit de embolie pulmonară, îndoindu-se de mântuirea sa pentru că nu a fost vindecat.
Acesta a fost unul dintre motivele pentru care am părăsit comunitatea penticostală, făcându-mă baptist. Singura schimbare în credinţa şi practica mea cu privire la Cina Domnului a fost legată de eficacitatea rânduielii în privinţa vindecării. Deşi Dumnezeu poate şi uneori chiar îi vindecă pe oameni, nu există nicio garanţie că vindecarea este asigurată de ispăşire. Cina Domnului nu este cu nimic mai eficace pentru vindecare decât rugăciunea. Scriptura chiar ne învaţă să chemăm pe prezbiterii bisericii să se roage pentru bolnavi. Nu spune nicăieri că vindecarea fizică ar rezulta din Cina Domnului.
Totuşi, pe lângă această diferenţă, alte diferenţe între concepţia penticostală şi cea baptistă cu privire la Cina Domnului nu prea sunt. Ambele pot duce la interpretări semisacramentale în măsura în care se crede că Cristos poate fi prezent în mod personal şi cu totul special în momentul celebrării rânduielii
în biserică. Niciuna dintre concepţii nu ar fi corectă la bază dacă s-ar înclina prea mult spre sacramentalism prin a considera că Cristos este prezent şi mâncat în mod fizic odată cu pâinea şi cu vinul (mustul). îi îndemn pe penticostali şi pe baptişti şi pe alţi protestanţi din bisericile libere să-şi păstreze concepţia simbolică tradiţională cu privire la Cina Domnului, însă fără a o reduce la un „simplu simbol". Un simbol real participă la realitatea pe care o reprezintă fără a deveni acea realitate. întotdeauna rămâne o prăpastie între simbol şi realitate, dar nu trebuie să fie un abis de netrecut.

CONCLUZIE

într-un studiu fascinant despre o biserică romană antică - *The Geometry of Love* [Geometria iubirii] -, Margaret Visser inserează o serie de reflecţii teologice extraordinare printre comentariile şi observaţiile pe care le face cu privire la istoria, arhitectura şi arta a ceea ce ea numeşte „biserica obişnuită". Când îşi ia răgazul pentru un comentariu asupra Cinei

Domnului, scrie:
Se crede că euharistia, cunoscută şi ca împărtăşanie, îi uneşte pe creştini cu Cristos. Fiecare persoană prezentă la ceremonie mănâncă pâinea consacrată şi poate bea şi vin: prin împărţirea pâinii, cei mulţi se transformă în unul singur. Pentru a face acest lucru posibil, pâinea trebuie să fie mai întâi frântă: acel unul se transformă în cei mulţi.[1]
Cuvintele sale potrivit alese şi observaţia făcută sunt un memento important al intenţiilor clare ale lui Cristos la Ultima Cină -. că în şi prin moartea şi învierea Sa, Cristos nu numai că i-ar fi unit pe ucenici în El, ci i-ar fi unit şi unii cu alţii. Nu există

[1] Margaret Visser, *The Geometry of Love: Space, Time, Mystery, and Meaning in an Ordinary Church,* New York, North Point Press, 2000, p. 83.

niciun dubiu că Cina Domnului are ca scop să demonstreze şi, într-adevăr, să încurajeze intenţiile lui Cristos - atrăgându-ne nu doar la Sine, ci, de asemenea, spre fraţii şi surorile noastre în Cristos.
Aceasta trebuie să fie Masa care îi uneşte pe cei credincioşi. Dar, după cum ştim cu toţii, Masa care trebuia să ne unească a fost timp de multe secole o Masă a diviziunii şi a separării.
Totuşi nu trebuie să devenim melodramatici sau cinici. Mai degrabă, lucrul acesta ar trebui să facă ceea ce credem că face această colecţie de eseuri: să ne îndemne să ne gândim în mod profund şi critic la semnificaţia Cinei Domnului, dar să o facem în dialog şi în interacţiune cu aceia care au un context, o concepţie teologică şi o practică, poate, destul de diferite de ale noastre.
Şi vom avea păreri împărţite; mai ales asupra semnificaţiei cuvintelor care sunt fundamentale pentru înţelegerea noastră cu privire la Cina Domnului - „Acesta este trupul Meu" - şi asupra implicaţiilor acestei declaraţii extraordinare în viaţa Bisericii. Dar având în vedere că există aceste diferenţe între noi, nu trebuie să neglijăm masa sau relaţiile, nici să renunţăm la hotărârea noastră de a învăţa atunci când îi ascultăm pe alţii.
In multe privinţe, acesta este specificul documentului amintit în introducere, *BEM.* S-a dorit ca acesta să înlesnească o înţelegere comună printr-o discuţie focalizată, purtată în jurul unor puncte de acord şi chiar de dezacord făţiş unde dialogul este necesar. Nu se ajunge nicăieri prin minimizarea diferenţelor în cazul când acestea sunt chestiuni importante - când ele reflectă, de exemplu, un punct crucial în înţelegerea cu privire la Cristos, natura Bisericii sau caracterul vieţii creştine. Totuşi ceea ce *BEM* oferă este un punct de referinţă al celor cincizeci de ani de discuţii care au dus la acceptarea în 1982, la Lima, a acestui document şi, pe urmă, o bază pentru schimburile continue care de acum înainte vor include şi această carte.
Aşa cum a fost recunoscut în introducere, *BEM* susţine în mod just faptul că modul nostru de înţelegere şi practicare a Cinei Domnului trebuie să fie trinitarian, ceea ce este fundamental. Deşi felul în care înţelegem Cina Domnului va fi întotdeauna

şi inevitabil conturat, în cele mai mici detalii, de cristologia pe care o avem şi mai ales de modul în care II înţelegem pe Cristos, va fi întotdeauna vorba despre Cristos care este una cu Tatăl şi cu Duhul. Marele pericol al unor tradiţii este un tip de cristomonism docetic - întâlnirea cu un Cristos care nu are nicio legătură explicită cu Trinitatea (sau cu întruparea lui Cristos).
Apoi, de asemenea, aşa cum s-a menţionat mai sus, *BEM* accentuează că aceasta este masa sfântă a Bisericii, a poporului adunat al lui Dumnezeu. E vorba de întâlnirea noastră atât cu Cristos, dar şi unii cu ceilalţi. E greşit dacă afirmăm totuşi că Cina Domnului marchează

Biserica ca Biserică mai mult decât orice altă activitate sau eveniment? Sau că, fără Cina Domnului, adunarea din biserică nu este altceva decât un club religios? Cina Domnului este ceea ce delimitează viaţa noastră împreună ca fiind tocmai Trupul lui Cristos, poporul lui Dumnezeu şi comuniunea Duhului.
Mai trebuie să afirmăm modul în care *BEM* îi invită pe toţi creştinii să vadă în celebrarea Cinei Domnului un act al anticipării şi, aşadar, al reînnoirii speranţei noastre. în întâlnirea cu Cristos cel înălţat descris în Luca 24, citim că cei doi ucenici care, la început fără să îşi dea seama, se întâlnesc cu Cristos, spun despre El că este „puternic în fapte şi în cuvinte" (Luca 24:19). Şi pe bună dreptate; ei au fost impresionaţi peste măsură de capacitatea lui Cristos de a le aduce vindecare, dreptate şi pace. Dar apoi au fost cutremuraţi de oroarea crucii şi, acum, profund dezamăgiţi, exclamă: „Noi însă speram că El este Cel Ce avea să-1 răscumpere pe Israel" (Luca 24:21, NTR).
„Speram!", au spus ei. Şi chiar auzim deseori, în diverse moduri, despre creştini care „sperau" în Cristos Isus, dar pentru care nu mai există acum decât o tot mai mare şi mai persistentă lipsă de speranţă. Cinismul pare a fi o boală tot mai răspândită a Bisericii, aşa cum este tot mai evident în cazul multor lideri religioşi. Ei văd şi aud aceasta deseori: cinism faţă de căsnicie şi familie şi faţă de posibilităţile harului; cinism faţă de Biserică, mai ales faţă de acelea care au cunoscut durerea luptelor politice şi a conflictelor intense din biserică; cinism faţă de posibilitatea ca Biserica să fie una şi să fie un martor autentic al împărăţiei în lume.

Cei doi ucenici pe drumul spre Emaus au declarat: „speram", iar ca răspuns Isus a făcut două lucruri: le-a explicat istoria răscumpărării, istoria crucii şi, apoi, i-a întâlnit la frângerea pâinii, în momentul de disperare al ucenicilor, Isus îi duce la Cuvânt şi apoi la Masă.
La Cina Domnului, ne uităm în urmă, amintindu-ne de darul o-dată-pentru-totdeauna al mântuirii în Isus Cristos. La această masă suntem conştienţi de realităţile prezente - de comunitatea credinţei adunată la comuniune cu Domnul înviat. Dar este vital să ne amintim şi faptul că Cina Domnului este un act anticipativ. Este doar o prefigurare a mesei care urmează să aibă loc, când cerul şi pământul vor fi una şi când dreptatea şi pacea se vor contopi. în vremuri de disperare şi deziluzie, această masă este darul lui Dumnezeu prin care ne aducem aminte că răul şi întunericul nu au ultimul cuvânt.
Ni se aminteşte nu doar ca un exerciţiu intelectual, deşi, cu siguranţă, este o participare contemplativă bazată pe o cunoaştere teologică. Mai degrabă, ne aducem trupurile în Trupul lui Cristos şi ca parte a Trupului Său şi confirmaţi ca mădulare ale lui. Suntem făcuţi tot mai mult una cu Cristos pe măsură ce rămânem în El şi El rămâne în noi, şi suntem făcuţi una unii cu ceilalţi, în comuniunea Duhului. Şi ştim sigur că la acest eveniment, în practica Cinei Domnului, răul nu are ultimul cuvânt. Nu numai răul, dar nici chiar diferenţele legitime, da, într-adevăr, diferenţele noastre de opinie substanţiale cu privire la Cina Domnului - nici măcar acestea nu au ultimul cuvânt.

LECTURI SUPLIMENTARE

Atât bibliografia care urmează, cât şi lecturile recomandate cuprind adnotări ale colaboratorilor.

PERSPECTIVE ROMANO-CATOLICE

Benedict al XVI-lea, *Sacramentum Caritatis,* 2007. <www.vatican. va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/ hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_en.html>.
Chiar dacă textul poartă semnătura actualului papă[1], acesta rezumă rezultatele unui sinod mondial al episcopilor din 2005, convocat de Papa Ioan Paul al II-lea la Roma. Aşadar, este un barometru bun al viziunii şi al preocupărilor actuale ale conducerii pastorale ale Bisericii Catolice mondiale. Este o evaluare critică a reformelor liturgice

iniţiate la Conciliul al II-lea de la Vatican (1962-1965). Conţine linkuri la alte documente catolice importante.

Irwin, Kevin, *Models ofthe Eucharist.* New York, Paulist Press, 2005. O importantă contribuţie teologică, spirituală şi pastorală a catolicismului american la înţelegerea Cinei Domnului pentru cititorul teologic serios.

' Cartea în original a fost publicată în anul 2008 (n.ed.).

Lecturi suplimentare

Kasper, Walter, *Sacrament of Unity: The Eucharist and the Church.* New York, Crossroad Publishing, 2004.

O serie de eseuri scrise de un teolog catolic german proeminent, în prezent cardinal roman, cu responsabilităţi de conducere în misiunea bisericii de a promova unitatea creştinilor. Acestea sunt mesaje pastorale bine argumenate teologic pentru membrii diocezei sale din Germania. Osborne, Kenan. *Community, Eucharist, and Spirituality,* Liguori, Mo., Liguori Press, 2007.

O perspectivă contemporană, fundamentată biblic şi istoric, cu tentă pastorală, asupra Cinei Domnului dedicată vieţii şi interpretării catolice contemporane.

Power, David, *The Sacrifice We Ojfer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation.* New York, Crossroad, 1987.

O importantă contribuţie teologică, spirituală şi pastorală a catolicismului american în ce priveşte înţelegerea Cinei Domnului, pentru publicul cu pregătire teologică. Ratzinger, Joseph (Benedict al XVI-lea), *God îs Near Us: The Eucharist, the Heart of Life,* San Francisco, Ignatius Press, 2003.

O fundamentare teologică temeinică în ce priveşte devo-ţiunea, practica şi învăţătura catolică despre Cina Domnului şi pietatea Euharistică. Aceasta este o colecţie de predici şi eseuri ale sale de dinainte de 2003.

Thurian, Max, ed., *Churches Respond to BEM: Official Responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry" Text,* voi. 1-6, Geneva, Consiliul Mondial al Bisericilor, 1986-1988.

Această serie de texte include răspunsul oficial romano-ca-tolic la documentul *Botez, euharistie şi ministeriu* al Consiliului Mondial (precum şi răspunsul Sinodului din Missouri al Bisericii Luterane, răspunsul Bisericii Reformate din America şi răspunsuri numeroase din partea bisericilor baptiste şi a altor biserici), care, împreună cu răspunsul dat *Raportului final* al Comisiei Internaţionale Anglicane-Romano-Catolice, reflectă cel mai ridicat nivel al preocupărilor teologice catolice cu privire la acordul asupra Cinei Domnului. Acest text are douăzeci de ani astfel încât dialogul ulterior este şi el

de mare interes pentru studentul sârguincios (<www.prou-nione.urbe.it/dia-int/e_dialogues.html>, <www.usccb.org/seia /agreed.shtml>).

PERSPECTIVE LUTERANE

Cartea concordiei.

Celor nespecializaţi s-ar putea să le facă plăcere să studieze atractiva ediţie din 1917 a Sinodului din Missouri, în limba engleză, care se aflăînPaulT.McCain,ed., *Concordia: The Lutheran Confessions; A Reader's Edition of the Book of For Concord,* ed. a II-a, St Louis, Concordia Publishing House, 2006. Braaten, Cari E. şi Robert W. Jenson, ed. *Christian Dogmatics,* 2 voi., Philadelphia, Fortress Press, 1984. 2, p. 337-366.

Pentru o perspectivă luterană diferită de cea găsită în această carte.

Hardt, Tom G. A. *The Sacrament of the Altar* (disponibilă pe internet la <users.aol.com/SemperRef> ca variantă condensată a lucrării autorului, *Venerabilis et adorabilis Eucharistia: en Studie i den lutherska nattvardslăran under 1500-talet,* Uppsala, Sweden, Ljungbergs Boktryckeri, 1971.

Această lucrare magistrală există şi într-o traducere germană publicată în 1988 de

Vanderhoeck & Ruprecht, Gottingen. Luther, Martin, *Luther's Works,* voi. 35-38. Philadelphia, Fortress
Press, 1970-1971.
Am făcut referire la această carte în textul eseului meu ca AE (=American Edition) urmat de numărul volumului. Eseul meu nu este altceva decât o notă de subsol extinsă la cele două lucrări incluse în AE 37 *(That These Words ofChrist, „This îs My Body" etc, Still Stand Firm Against The Fanatics,* 1527; *Confession Concerning Christ's Supper,* 1528). In conformitate cu *Formula concordiei (Declaraţia solidă* VIII, 3), acestea şi alte lucrări ale reformatorului nu sunt doar părerea personală a lui Luther, ci ţin de „scrierile sale doctrinare şi polemice cu privire la Cina Sfântă, faţă de care ne-am exprimat în mod public adeziunea."

Lecturi suplimentare
Sasse, Hermann, *This îs My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar,* Adelaide, Australia, Lutheran Publishing House, 1977.
--------- „Church and Lord's Supper: An Essay on the Understanding of the Sacrament of the Altar" (1938), în *The Lonely Way: Selected Essays and Letters by Hermann Sasse, 2* voi., 1, p. 369^29. St Louis, Concordia Publishing House, 2002.
Stephenson, John R. *The Lord's Supper.* Confessional Lutheran Dogmatics, voi. 13, St Louis, The Luther Academy, 2003.
PERSPECTIVE REFORMATE
Calvin, Jean. *învăţătura religiei creştine,* 4.17.1, traducere de Daniel Tomuleţ şi Elena Jorj, Oradea, Cartea Creştină, 2003.
Acest capitol clasic din Cartea a patra a *învăţăturii* este necesar pentru oricine doreşte să înţeleagă tradiţia reformată cu privire la Cina Domnului. Toate marile idei ale lui Jean Calvin se găsesc aici, inclusiv unirea credinciosului cu Cristos, hrana de la Masă şi grija părintească a lui Dumnezeu de a ne oferi ospăţul împărtăşaniei.
Nevin, John Williamson, *The Mystical Presence: A Vindication ofthe Reformed or Calvinistic Doctrine ofthe Holy Eucharist,* Philadelphia, S. R. Fischer, 1867.
Filiera arogant de catolică a teologiei de la Mercersburg se poate observa în acest text clasic de la sfârşitul secolului al XlX-lea. Teologia lui John Nevin Lord în ce priveşte Cina nu este un „raport al majorităţii" în tradiţia reformată, dar are legături importante cu tradiţiile creştine mai largi şi totuşi prezintă un accent reformat clar.
Vander Zee, Leonard, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Reco-vering the Sacraments for Evangelical Worship,* Downers Grove, InterVarsity Press, 2004.
Această carte, scrisă de un pastor congregaţionalist experimentat, aparţinând tradiţiei reformate, susţine că sacramentele sunt o parte vitală a închinării creştine şi că formarea congregaţiei în ce priveşte credinţa este încurajată prin celebrarea sacramentelor cu credinţă. Această carte ar fi de folos
într-un mare număr de contexte, inclusiv în grupurile de studii biblice pentru adulţi şi la întâlnirile de închinare ale comitetelor. Welker, Michael, *What Happens in Holy Communion?,* Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
Scrisă de un teolog reformat din Germania, această carte este o articulare recentă a semnificaţiei Cinei Domnului. Welker explorează resursele clasice din tradiţia reformată precum şi resursele documentelor ecumenice despre comuniune. Cartea este împărţită în douăsprezece capitole scurte, fiecare dintre acestea prezentând o afirmaţie centrală despre Cina Domnului şi o chestiune controversată cu impact asupra lucrării pastorale, asupra problemelor de justiţie sau asupra dialogurilor ecumenice.
PERSPECTIVE BAPTISTE
Cross, Anthony R. şi Philip E. Thompson, ed., *Baptist Sacra-mentalism,* Carlisle, Regatul Unit, Paternoster Press, 2003.
O colecţie de eseuri ce promovează o concepţie înaltă despre sacramente (botez, Cina Domnului), care este asociată în mod normal cu credinţa şi practica baptiste. Dodd, Monroe E., *Christ's Memorial,* Nashville, The Sunday School Board of the Southern Baptist Convention, 1934.

Una dintre puţinele monografii despre Cina Domnului
scrise de un teolog baptist. Acoperă toate concepţiile baptiste
majore, deşi se axează mai ales pe concepţia „zwingliană" sau
memorialistă.
Lumpkin, W. L. *Baptist Confessions of Faith,* Valley Forge, Penn.,
Judson Press, 1959.
O colecţie critică a declaraţiilor baptiste de credinţă de-a lungul secolelor şi de la toate denominaţiile (convenţiile).
PERSPECTIVE PENTICOSTALE
Duffield, Guy P. şi Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations ofPentecostal Theology,* p. 435-439. Los Angeles, L.I.F.E. Bible College, 1983.
Aceste pagini prezintă o expunere scurtă, tipic penticostală, a „rânduielilor", atât botezul cu apă, cât şi Cina Domnului.

Faptul că aceşti binecunoscuţi învăţători şi lideri penticostali dedică mai puţin de cinci pagini acestui subiect - într-o carte de peste 600 de pagini! - reflectă lipsa interesului multor penticostali pentru sacramentologie.
Hollenweger, Walter J., *The Pentecostals,* Londra, SCM Press, 1972. Capitolul 27 este o abordare academică standard a sacra-mentologiei penticostală realizată de cel mai însemnat expert internaţional în penticostalismul global. Mai mult, în toată cartea care prezintă mişcările penticostale de pe întregul mapamond, există referiri ocazionale şi la acest subiect. Hunter, Harold D., „Ordinances, Pentecostal", în *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* p. 947-949. Editat de Stanley M. Burgess şi Eduard M. van der Maas. Ediţie revizuită şi extinsă. Grand Rapids, Zondervan, 2002.
O expunere succintă, într-un articol de dicţionar, despre botez şi despre Cina Domnului.
Kărkkăinen, Veli-Matti, „The Spirit and the Lord's Supper", în *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenicul Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission,* p. 135-146. Editat de Amos Yong. Lanham, Md., University Press of America, 2002.
Dezvoltă o teologie a Cinei Domnului dintr-o perspectivă pneumatologică în dialog critic cu concepţiile ecumenice şi istorice.

INDEX DE SUBIECTE

172

174

175

176

INDEX BIBLIC

Alte cărţi publicate la editura Casa Cărţii:

2000 *de ani de evidenţe ale manifestării Duhului Sfânt în viaţa Bisericii,* de Eddie L. Hyatt
Biserica adevărată. Există? Pot să o găsesc?, de Larry Crabb *Botezaţi în Duhul,* de Frank Macchia *Când ţi s-a greşit,* de Erwin W. Lutzer *Ce pretinde Isus de la lume,* de John Piper *Chemarea la bucurie şi durere,* de Ajith Fernando *Cine eşti când nu te vede nimeni,* de Bill Hybels *Creştinul împăciuitor,* de Ken Sande *Cum să ajungi să spui NU,* de Erwin W. Lutzer *Cum să-ţi depăşeşti trecutul,* de Erwin W. Lutzer *Dicţionar de imagini şi simboluri biblice,* editori generali: Leland Ryken, James C. Wilhoit şi Tremper Longman III *Eroi ai credinţei,* de Gene Fedele
Femeile Bibliei, prin ochii lui Dumnezeu, de Jerram Barrs *Gata cu scuzele,* de Tonny Evans *Ghid al istoriei creştinismului,* de Jonathan Hill *Ghid de artă creştină,* de Michelle P. Brown *Istoria gândirii creştine,* de Jonathan Hill *Izvoare de spiritualitate creştină,* Gerald Sittser *Manual biblic,* editori: Pat şi David Alexander *Omul ceresc,* de Fratele Yun împreună cu Paul Hattaway O *viziune holistică asupra Bisericii,* de Beniamin Poduţ *Pavel, Duhul şi poporul lui Dumnezeu,* de Gordon D. Fee *Păzirea celor Zece Porunci,* de J. I. Packer *Prea ocupat pentru a nu mă ruga,* de Bill Hybels *Puterea lui Dumnezeu şi comunitatea noii creaţii,* Beniamin Poduţ *Rănit de fraţi, vindecat de Dumnezeu,* de Chris Jackson *Râuri de apă vie,* de Fratele Yun, editor Paul Hattaway *Să cunoaştem creştinismul,* de J. I. Packer *Strigăte de pe cruce,* de Erwin W. Lutzer *Şapte argumente pentru a crede Biblia,* de Erwin W. Lutzer *Tânjirea după Dumnezeu,* de Richard J. Foster şi Gayle D. Beebe *Un cuvânt pe zi,* de J. D. Watson